الفلسفة والبلاغة

مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي

الفلسفة والبلاغة

مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي

د. عمارة ناصر

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1430 هـ - 2009 م

ردمك 978-9953-87-648-1

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

لتنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

مقدمة 9

الفصل الأول: البلاغة وأسس فن التماسف 15

1.1. المسافات البلاغية ووظائفها 18

2.1. البلاغة والحقيقة: الصحيح في فضاء الجميل 37

3.1. البلاغة والأسلوبية 49

4.1. تقويض البلاغة 58

الفصل الثاني: الحجاجية ومنطق اللغة 65

1.2. التداولية والفعل اللغوي 67

2.2. من المنطق إلى الحجاجية: مبادئ الدوكسولوجيا 74

3.2. الحجاجية: من البلاغة الممكنة إلى البلاغة المتكاملة 86

4.2. منطق اللغة الطبيعية 99

الفصل الثالث: حجاجية الخطاب الفلسفي 123

1.3. الحجاجية الفلسفية: محبة الانتصار (Philoniken) 126

2.3. مستويات الحجاجية الفلسفية 140

3.3. الفلسفة بواسطة البلاغة: الاستعارة الحجاجية 153

الخاتمة 167

المصادر والمراجع .....

إهـــداء

إلى زوجتي

وابني أسامة منضور..

مُقَدِّمَة

تتجه العقلانية الفلسفية المعاصرة، بتأثيرٍ من التداوليات اللغوية، إلى مقاربة الحقل العملي وإشكالياته، ومنذ "**البلاغة الجديدة**" التي بشّر بها شايم بيرلمان (*Chaïm Perelman*) ودرسه الحجاجي، تمَّ فهم هذه العقلانية كعقلانيات لها أداءاتها المنتظمة داخل اللغة الطبيعية التي تمتلك منطقها الداخلي وسلوكها الحجاجي، كما بيّنت ذلك أبحاث ديكرو (*Oswald Ducrot*)، فالإمكانات الاستدلالية والبلاغية التي تمتلكها اللغة تشكّل مكوّناً خطابياً للفلسفة إلى جانب التناول المفهومي والاقتراب الإشكالي، وبهذا ظهر أن المنظور البلاغي للحقيقة يسمح بفهمٍ أفضلْ لوظيفة الفلسفة كخطاب عقلاني مرتبطٍ بمخاطَبٍ كوني.

إنَّ جانباً من الأداء الحجاجي للعقلانية الفلسفية يتجلّى، بوضوح، في الأوجه البلاغية للنص الفلسفي وأشكال الحوار والتأثير التي يتمّ من خلالها تمثّل القيم العملية وتوجيهها وتغيير المواقع والآراء والدفاع عن النظريات والمواقف وتبريرها. وبهذا يحضر الرأي في الخطاب الفلسفي بوصفه بُعداً أساسياً في نشاط التفكير وأفق التواصل لدى الفيلسوف عبر محاورات نصيّة توظّف المُعجم، الاستعارة، الأفعال اللغوية والمواضع الحجاجية لتوجيه الآراء النموذجية، انتصاراً لبعض القيّم أو مهاجمةً لبعضها الآخر.

من المهمّ، إذن، استكشاف الخاصية البلاغية الحجاجية للنص الفلسفي وفهم تنظيمه الداخلي المرتبط باستعمالاته، تطبيقاته وغاياته،

في مـــواجهة الـــسؤال: **هـــل تتأثر قيمة المضمون في النسق الفلسفي بالأداء الحجاجي للغة الطبيعية؟ وهل النص الفلسفي حجّة بكليّته أمْ بتكوينه الداخلي؟** وهو ما يعني التعرّف على طريقة الارتباط النصوصي للمخاطَـــب بالحقـــيقة الفلسفية، كرأيٍ تَمَّتْ البرهنة عليه من خلال إمكانـــات لغة مشتركة تستحضر، بشكلٍ غير مباشر، المعيش الإنساني ونظامه القيمي.

هل يمكن الكشف عن فعالية معرفية للنص الفلسفي من خلال حجاجيته؟

إن إثـــارة هذه الأسئلة تفسّر لنا، مبدئياً، كيف تبقى الفلسفة خطابـــاً مهيمناً وكيف أن تاريخها لا يتقادم أو يفقد صلاحيته، بل علـــى العكس من ذلك، فإنّها كلما تقدمت في التاريخ، كلما كان تـــراثها أكثر قوة وتماسكاً وازدادت الضرورة الحجاجية إليه وكَثُرَ اســـتدعاؤه دفاعـــاً أو نقـــداً، إتباعاً أو مخالفةً، كما تفسر لنا تلك الأســـئلة طـــريقة تولّد الفلسفة من نفسها تولّداً غير نسقي لا يتبع مـــساراً موصوفاً بمعالمه أو قواعد معلومة ضمن بناء منظم وتركيب منسجم.

إن الفلـــسفة تحافظ على حوارٍ، صريحٍ أو ضمنيّ، بين النصوص والـــذوات، تعـــرضُ فـــيه الفرضـــيات والمقولات وتقدّم فيه الآراء والأطروحات، فيتعاظم بعضها ويسيطر على كينونة الخطاب ومواضعه العقلانية ونسيجه اللغوي، ويتهافت بعضها الآخر فيفتر تأثيره وتضعف فعاليـــته ويـــتوارى خلـــف واجهة اللغة ويبتعد عن انشغالات الواقع ومشكلاته وينغلق على نفسه منتظراً ذاكرة المستقبل لاستدعائه في تولّد فلسفي جديد.

كما أن الحجاجية هي الشكل البلاغي الذي يجعل من بين رهاناته الأساسية استعادة اللغة في كليتها أي في نظامها ولعبها، في حقيقتها وخداعها، في استقامتها القصدية ومناورتها الأسلوبية، بوصف ذلك كله أشكالاً تمثيلية للواقع الاجتماعي في رمزيته وزيفه وتظاهره وتعدّد دلالاته وأبعاده، فاللغة لا تنفصل عن طابعها الاجتماعي ودورها التواصلي كمكان لالتقاء المتحاورين واجتماع المتخاطبين وطريقة مثلى لتبادل الآراء وانسجامها، قَبولها واستساغة مبرراتها وحججها، كما أنها العتبة المناسبة لمراقبة الحياة ورصد الواقع ومساءلة المشكلات واستنطاق الوجود.

إن القراءة البلاغية والمعالجة الحجاجية للنص الفلسفي ليستا ضروريتين لأنهما تساعدان على الفهم القوي والفعّال للنص فقط، بل لأنهما تدفعان إلى تحويل الفهم إلى مطلب اجتماعي ومقتضى واقعي كذلك، فقراءة موصوفة بهذا الطابع لَهِي جديرة بأن تكون في عمق اهتمامات العقلانية العلمية والفلسفية، إذ لا يهمّ في هذه العقلانيات تكوين منهج متماسك أو منظومة من المفاهيم الجذابة والمقولات النظرية المكثفة، بل إن ما يهمّ في ذلك كله هو الاقتراب من حقيقة الوجود والعالم وفهم الكائن في ضوء هذه الحقيقة التي تكون في النهاية نتيجة اتفاق نوعي يُسكنها في النصوص والقوانين والقواعد والمعايير المنطقية والخطوات المنهجية.

كيف نفسر الانتقال داخل تاريخ الفلسفة من مذهب إلى آخر ومن نظرية إلى أخرى؟ هل يتعلق الأمر بتقادم المذهب أو النظرية بانتهاء المجال الزمني الذي ترتبط به المواضيع التي تعالجها؟ أم بسبب انفصالها المفاهيمي عن متلقيها، فلم يَعدْ ممكناً استساغتها أو قبولها، أي أنها فقدت مبررات وجودها واشتغالها؟

كـــيف تنـــتقل فلسفةٌ ما من مرحلة تبدو فيها على أنها منطقية ومقـــبولة وجديـــرة بمناقشة الحدود الأنطولوجية والإبستيمولوجية بين الخطابـــات والنصوص والإشكاليات إلى مرحلة تصبح فيها مجرد هيكل نظـــري فـــارغ دلالياً، يُستعان به في استكمال بناء نظري آخر، وإنْ حدثتْ الاستعانة به، فلا تكون – غالباً – إلا من خلال أشكال النقد والتقويض والهدم؟

هـــذه الإشـــكاليات تبـــيّن أن الـــتعدد الفلسفي المعاصر، على الخصوص، هو تعدد **آراء** (doxa)، وتبيَّن أن حلّ المفارقة، القائمة بين الـــتعدد الفلـــسفي والوحدة الفلسفية التي تفترضها الخلفية المنطقية التي انبنت عليها منذ أرسطو، لا يكون – الحل – إلا في الانطلاق من اللغة كقاسم مشترك وجذري في حوار هذا التعدد، والتفكير في قوة الرابطة الـــتي تنـــشأ بـــين اللغـــة والـــرأي في الفلسفة وهي القوة المفترضة "للحجاجية".

ومحاولتنا للإجابة عن ذلك كله موزّعة على ثلاثة فصول:

جـــاء **الفصل الأول** اقتراباً من البلاغة الغربية ومسافاتها الخطابية، بوصفها فنّاً للتماسف في الخطاب، وعرضاً لأصولها وأسسها وجذورها التكوينـــية الـــتي تبدأ من الظاهرة السفسطائية وتنتهي بتفسخها أواخر القـــرن التاســـع عشر ثم عودتها في ثوبها الجديد مع إنشاء الإمبراطورية البلاغية لدى شايم بيرلمان، محاوليْن بذلك إظهار أهمّ الأشكال البلاغية في الخطابـــة الغربية، وعلاقة البلاغة بالأسلوبية، ثم أنهينا الفصل بمبحث نقـــدي حـــول تقويض البلاغة بضرب جذورها الميتافيزيقية وطابعها الأسطوري.

أمـــا **الفصل الثاني**، فقد خصّصناه لدراسة الحجاجية وتقنياتها من خـــلال منطق اللغة الطبيعية، إذ وضحنا المنظور العام للتداولية ثمّ تتبعنا

الـــتحوّل المعـــرفي الأساسي من المنطق إلى الحجاجية وتخلّي العقل عن طابعـــه البرهاني ومنطقه الحسابـــي واشتغاله الأداتي، ثمّ ارتباطه بعمق اللغة وعمق المجتمع ومشكلاته بواسطة ما يسميه دولوز بعلم الآراء أو الدوكسولوجيا الذي يعتبر الأشياء نفسها كآراء نوعية.

ثم انتقلنا إلى وصف الجهاز الحجاجي عبر مراحله الأساسية داخل الخطـــاب الطبيعي ضمن ما يسميه ديكرو بالبلاغة المتكاملة التي تجمع بـــين مـــستويات ثلاثة هي: **المستوى النحوي** ودوره في تكوين اللغة الطبيعـــية كميزان وأنموذج لسير الخطاب الطبيعي الذي ينقل العوامل الحجاجية، ثمّ **المستوى الدلالي** حيث يلعب توجيه الدلالات والمقاصد دوراً في تحديـــد جهـــويات الخطاب ومن ثمة التحكم في الآراء النوعية والتأثير على المتلقي من خلال ذلك، وصولاً إلى **المستوى التداولي**، إذ إن تحول القيم الدلالية والميزان النحوي إلى قيم للفعل هو شرط الحقيقة في المـــستويين الأولين، والاتفاق الجماعي حول حجاجية هذه القيم هو ما يشكل الحقيقة البلاغية.

ثم بيّـــنا خصائص منطق اللغة معتمدين على المعطيات التي قدمها أوســـوالد ديكـــرو، خصوصاً في كتابه "الحجاجية في اللغة"، "المراتب الحجاجية"، "المنطق، البنية، الملفوظ" وغيرها من المؤلفات التي قدّم فيها الخـــصائص الحجاجية للغة الطبيعية، بالإضافة إلى ما قدمه شايم بيرلمان عـــن علاقة الحجاجية بالخطاب الفلسفي، الذي اتخذه نموذجاً لحضور التقنـــية الحجاجية من خلال منطق اللغة، مبيّناً دور التأثير والإقناع فيه ضـــمن مـــؤلفاته الأساســـية: "البلاغة الجديدة: بحث في الحجاجية"، "الـــبلاغة والفلـــسفة"، "الإمبراطورية البلاغية"، والتي أعادت مبحث البلاغة القديم الجديد إلى الواجهة، وساعدت على فهم جوانب عقلانية مـــن استخدام المجاز والاستعارات والأساليب الشعرية والتخييلية، والتي

ظلـــت إلى عهـــد فلـــسفي قريب بعيدة عن التناول العقلي والمشاركة المعرفية في بناء العلوم الاجتماعية ومنطقها الداخلي.

وجـــاء **الفصل الثالث** لدراسة الخطاب الفلسفي من زاوية بلاغية حجاجـــية، إذ ظهر لنا أن هذا الخطاب يحمل في تاريخه معنى الانتصار والغلـــبة الـــتي نَمَتْ بذورها في الفلسفة اليونانية. وتشكّلت المذاهب الفلسفية، كآراءٍ لها حججها ومقامها الإقناعي التأثيري، ليس بواسطة المعقول من المنطق والأفكار والمناهج فقط، بل من خلال التأثير العاطفي والاستنهاض التخييلي والتشبع الذاتي بجمالية اللغة وأسلوبيتها.

ثم أحـــصينا مستويات **الحجاجية الفلسفية** في: **مستوى "المفهوم"** بوصـــفه المحـــرك اللغوي للمقولات الفلسفية وبؤرة من بؤر التأثير في الفكـــر والوعـــي وسلوك فلسفي حجاجي للغة الطبيعية، ثمّ **مستوى "الـــنموذج الجـــدلي"** الذي هو الخاصية شبه منهجية لحركة المقولات الفلسفية التي تقدم أنموذجاً حجاجياً، ثمّ **مستوى "السلطة"** حيث يحضر الفيلـــسوف بنفسه، اسماً ومقولةً، داخل النص الفلسفي كبنية حجاجية قائمـــة بـــذاتها. ولقد أفدنا، في ذلك، من مفهوم **الأنموذج** "البراديغم Paradigme" الذي عرضه كوهن بشكل إبستيمولوجي فعّال، لإظهار الـــتحولات العقلانـــية للبرهنة والمُحاجّة في سيرورة الخطاب الفلسفي، وكان آخر الفصل مقاربة للفلسفة من طريق بلاغية عبر مثال **الاستعارة الحجاجـــية** وتبـــيان دور التخييلي والشعري والاستعاري في الدفع إلى الاقتناع وحثّ القارئ أو السامع على الفعل.

الفصل الأول

البلاغة
وأسس فن التماسف

لقـــد تطورت الدراسات اللغوية الغربية بشكل متسارع، فمن دراســـة اللغات ومستوياتها النحوية وتكويناتها المعجمية، الصوتية، واســـتخداماتها الخطابـــية، إلى دراسة اللغة ككيان مستقل له حياته الداخلية وبنياته العضوية حتى ارتقت هذه الدراسة، منذ أعمال دي سوسير (*De Saussure*) وبيرس (*Peirce*)، إلى مستوى العلم الذي يمتلك جهازه المفاهيمي وأدواته المعرفية ونظامه الخاص من العلاقات والروابط الضرورية التي تبني منهجاً وطريقة في الحصول على نتائج دقـــيقة، مـــستفيداً من تطعيم العلوم التطبيقية الدقيقة (الرياضيات، المـــنطق الرمزي..) ومدعوماً بتصورات الوضعية المنطقية والتحليل البنيوي.

وبهـــذا تعاظم شأن البنيات الداخلية الدقيقة للنسق اللغوي بفضل التحلـــيلات اللسانية والسيميائية وغيرها من المناهج الحديثة في دراسة اللغة إلى درجة أصبحت اللغة في ذاتها أهم من الموضوع الذي من أجله تـــشكل نسقها الرمزي والعلاماتي، وأهم من الذات المتكلمة التي تمثل المـــبدأ الـــناظم للقول والقاصد للمعنى والمبتدئ بالكلام والمسير لمجراه ونـــسقه الداخلي، مريداً بذلك مخاطبة غيره وإفهامهم والتواصل معهم، إلا أن علم اللغة الحديث اختزل موضوعها إلى معاني محاصرة في "نص"

ومقيدة برتابة الكتابة وجمود العبارة، ثم تمّ استبعاد مؤلف النص ففُصلت روح النص عن جسده وأعلن رولان بارث "موت المؤلف".

وبالموازاة مع ذلك كانت البلاغة، مبحث اللغة القديم، في انحطاط وتـــلاشٍ ولم يـــبقَ منها إلا جانبها الأسلوبـــي الذي بلورته الأسلوبية الحديـــثة في دراســـتها لأشكال التعبير والأجناس الأدبية بالخصوص، وتـــراجع جانبها الخطابـــي والحجاجي واقتصرت وظيفتها على تعزيز جماليات اللغة الأدبية والمساهمة في بناء شعريتها أو التدليل على التحليل اللغـــوي النحوي وقضاياه..، وهو ما يعني تراجع الجانب الاجتماعي والإنساني فيها، وهيمنة العلامة على القيمة وسيطرة النص على الخطاب وبذلك تقلصت أبعاد الذات الحية في أفق النص الدلالي وحلّ العلم محل الفن والمنطق محل الجمال.

لقـــد كـــان للـــتطور العلمـــي لمبحث اللغة وتدهور فن البلاغة انعكاسات على الحياة الاجتماعية، حيث تصلبت الحداثة وفقدت قيمها الإنـــسانية وأعلـــنت الفلسفة المعاصرة موت المعنى وتفوق العلم على الأخلاق وانتصار العقل الأداتي على العقل القيمي.

غـــير أن الفكـــر الغربـــي، بطابعه النقدي، يتمثل الفقدان، الانحطاط، التصلب والموت كحدود تتعيّن في مسار التفكير كعتبات للـــتجاوز ووقفـــات للمراجعة النقدية والقراءة التأويلية، وبهذا فإن الفكـــر الغربـــــي المعاصـــر قدم مشروعين أساسين لإنقاذ المعنى واســـتعادة القـــيم واسترجاع الأبعاد الإنسانية المتآكلة في آلة العلم والمنهج:

مـــشروع فلسفي يستعيد المعنى الواقع خارج المنهج وهو مشروع فلسفة التأويل أو الهرمينوطيقا ومشروع لغوي يستعيد القيم العملية وهو مـــشروع البلاغة الجديدة ومبحث الحجاجية الذي دشنه شايم بيرلمان

(*Perelman*) ضمن فكر شمولي للغة فيما يسميه بالإمبراطورية البلاغية التي تكاد تنافس الفلسفة في إرادتها الشمولية والكليانية.

إن الـــبلاغة الجديـــدة هي الجانب الحجاجي التداولي من البلاغة القديمـــة مـــن خـــلال تلحـــيم أطراف الخطاب الأساسية، المخاطِب والمخاطَـــب، وإبـــراز البعد التأثيري والإقناعي للغة والذي لا يظهر في البنـــية الصورية لنسقها الداخلي فقط وإنما في القيم الخطابية المشحونة بواســـطة الاستعارة، الإطناب، الإيجاز.. وغيرها من الأشكال البلاغية الـــتي تمارس فعاليتها الاجتماعية ووظيفتها الإقناعية التي تدفع إلى القيام بالفعل.

ومنه فإن البلاغة ليست تنميقاً وتزييناً زائداً بل هي خاصية لغوية تـــشكل دافعية حقيقية للفعل الإنساني بمستوياته السياسية، الاجتماعية، الأخلاقية، الدينية..، حيث تظهر الحقيقة من خلالها محض اتفاق أساسه اجـــتماع القناعات على رأي ما تُعاد صياغته نظرياً في شكل قوانين، أنظمة، قواعد ومعايير.

الـــبلاغة بهذا المعنى هي فن الخطاب الفعّال والمؤثر الذي بإمكانه اختـــراق الخطابات بما فيها الفلسفة من خلال التحول الأساسي للرأي إلى قـــناعة راســـخة، الممـــثل في إسقاطات مختلفة كتحول الكلمة إلى مفهـــوم، الفكـــرة إلى نظرية، ترتيب الأفكار إلى منهج، الخطاب إلى مـــذهب..، ولا تحقـــق هذه التحولات نجاحها التام إلا عندما يحصل الاقتناع بها لدى جمهور مخصوص ويقع الاتفاق غير المباشر على إمكانية استخدامها وتوظيفها كحقائق على المستويين النظري أو العملي.

لا تعـــني عـــودة الـــبلاغة إلى الخطاب المعرفي المعاصر عودة إيديولوجـــية للغة بالمعنى السلبـــي لكلمة إيديولوجيا، لأنها لا تعمل علـــى نقل خطاب الواقع نقلاً فيه تزييف أو تشويه بل تنقله انطلاقاً

مـــن المحتمل واستناداً إلى حجج ليست صادقة وحقيقية بل هي رتبة في ســـلم حجاجـــي مـــن الأكثر ضعفاً إلى الأكثر قوة، وعلى هذا الأســـاس فالبلاغة فضاء لتلاقي الخطابات وتحاورها وتفاضلها بمعيار مبدأ الأكثر إقناعاً وليس الأكثر دقة وانسجاماً ومنطقية وهو ما يفتح الباب أمام التأويل للتحكم في الصراع الحجاجي للخطابات المختلفة من خلال الخطاب الفلسفي الذي وضع من بين رهاناته الأولى الحقل العملـــي عبر اللغة كشكل اجتماعي وكخطاب له محدداته العملية كما له تأثيراته وفعالياته.

1.1. المسافات البلاغية ووظائفها:

إن الحديث تاريخياً عن البلاغة الغربية يستدعي الحديث عن بيئتها الأولى حيث وُلدت في صقلية اليونانية خلال القرن السادس قبل الميلاد، وبـــذلك "تعتبر كأقدم مبحث استعمَل اللغة استعمالاً خطابياً"[1]، فقد ازدهرت داخل فن الخطابة كنشاط لغوي يُظهر فعاليتها التداولية وأثرها الاجتماعي من خلال طابعها اللابرهاني، أي من خلال قاعدة مشتركة بـــين الخطيب والسامع، "فريطوريقي، ومعناه الخطابة، يُتكلم فيه على الأشياء المقنعة ومعنى الإقناع أن يعقل نفسُ السامع الشيء بقولٍ يُصدّق

(1) بـــول ريكـــور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، ترجمة: مصطفى النحال، ضـــمن: [مجلة فكر ونقد، عدد 16 فبراير، الرباط 1999، ص108]. (ألقى بـــول ريكور هذه الدراسة في شكل محاضرة سنة 1970، وذلك خلال تكريم البروفيسور شايم بيرلمان بمعهد الدراسات العليا ببلجيكا).
واعتبِـــر هـــذا العـــصر كـــبداية لاستخدام البلاغة بشكل خطابـــي من خلال المـــرافعات التي كان يُحرّرها كُتابٌ عموميّون للمتهمين بغرض منحهم فرصة الترافع عن أنفسهم أمام هيئة المحكمة في ظل غياب المحامين. أنظر: (Oliver Reboul, Introduction à la rhétorique, édit., PUF, Paris, 1998, p. 14).

بـــه وإنْ لم يكـــن ببرهان"[1]، فارتباط البلاغة، ذات البعد الخطابـــي، بالجمهـــور يعكـــس وجود مسافة ما بين المتكلم (الخطيب) والسامع (الجمهور)، هذه المسافة التي يبحث فن الخطابة عن كيفية تقليصها من خـــلال الأوجـــه البلاغية للغة، أي من داخل الإمكانات الطبيعية التي تدّخرها الأساليب اللغوية المستخدمة في التعبير اليومي العادي.

تقـــوم الـــبلاغة (الخطابة)[*] في مظهرين غير منفصلين هما المظهر اللغـــوي والمظهـــر الاجتماعي، ولأن "الطابع اللغوي للكائن البشري يرتبط في النهاية، وبقوّة، بخاصيته الاجتماعية"[2]، فإن الخطابة تعود من جديـــد لـــربط الخطابـــات بـــواقعها الاجتماعي عبر اللغة ووساطتها الإقناعـــية، الـــتي تبحث عن التأييد والإجماع العقلي بدل الإقناع البرهاني السلطوي. ويشكّل هذا الطابع جوهر الخطابة التي تحدَّدت معالمهـــا لدى "القدماء كفنٍّ الحديث إلى الجمهور بطريقة إقناعية، حـــيث يتم استخدام اللغة المنطوقة، الخطاب، أمام جمهور مجتمع في مكـــان عـــام، من أجل الحصول على تأييده لقضية مطروحة عليه. فهـــدف فن الخطابة هو طلب تأييد العقول"[3]، غير أن هذا الطلب

---

(1) الخوارزمي الكاتب، مفاتيح العلوم، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1991، ص 146.

(*) تـــستخدم كلمـــة "بلاغـــة" للتعبير عن"Rhétorique"، أما كلمة خطابة فهي ترجمة لكلمة "Oratoire"، غير أننا نستخدمهما بنفس المعنى والتوظيف، إذ عـــندما نـــتحدث عـــن البلاغة "الغربية"، فإننا نتحدث عن البلاغة الإقناعية الحجاجية والتي ينصهر فيها مستويان خطابيان أحدهما نصيّ والآخر شفهي.

(2) Gadamer Hans Georges, “Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie,” in: “L'art de comprendre”, écrits I: Herméneutique et tradition philosophique, trad. Pierre Fruchon, aubier, Paris, 1982, p. 125.

(3) Perelman. Chaïm; Olbrechts Tyteca, “La Nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation”, t. 1, éd., P.U.F, Paris, 1958, p. 07.

مـــن خـــلال الخطابة بدأ، لدى السفسطائيين، باضطراب الخطاب وانحـــرافه عـــبر توجـــيه مغلوط للحوارات الجدلية، وهذا يمثل، في الحقـــيقة، بدايات الكشف عن الإمكانات المتاحة داخل نسيج اللغة وحركة الخطاب.

إن التأســـيس السفسطائي للخطابة ينطلق من فكرة أن الحقيقة ما هي إلا اتفاقٌ، ومنه فإنها مُعرَّضة لانـــزلاقات الجدل في بحثه عن هـــذا الاتفـــاق، إذ "يعـــني انـــزلاق الجدل نحو السفسطة، في نظر أفلاطون، أكبر انحدار للخطاب البلاغي حيث تمّ المرور، دون مرحلة وسطى، من فن الإقناع إلى فن الخداع. وانحدر الاتفاق المسبق على المسلمات نحو ابتذال الحكم المسبق، كما تمّ الانتقال من فن الإمتاع إلى فـــن التضليل الذي يُعتبر عنفاً للخطاب لا غير"[1]، هذا العنف

(1) بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 109.
إذا كـــان ريكور قد اعتبر الخطابة السفسطائية نوعاً من عنف الخطاب، فإن هـــذه الخطابـــة قد واجهت لدى السفسطائيين عنفاً مضاداً، إنْ على المستوى الاجتماعـــي أو علـــى المـــستوى المعرفـــي (اعتراضـــات أرسطو) يقول بـــروتاغوراس فـــي محاورة أفلاطون "بروتاغورس: "وإني أعتبر أن الفن السفسطائي (الخطابة) فن قديم ولكن القدماء الذين اشتغلوا به، خشية منهم لما يـــصاحبه مـــن حقد، غطوه بغطاء تَخفّوا تحته، بعضهم تحت ستار الشعر، كهوميـــروس وهـــزيود وســـيمونيديس وبعضهم الآخر تحت ستار الأسرار الدينـــية والنـــبوءات: مثل أورفيوس وموسيوس وأتباعهما، وقد لاحظت أن بعضهم اختار الرياضة البدنية (..) أما أجاثوكليز مُواطنكم (يخاطب سقراط) فإنـــه اتخـــذ الموسيقى غطاءً له، وهو سفسطائي كبير وكذلك بوتكليديز من كـــيوس وغيـــرهم. هؤلاء جميعاً، كما كنت أقول، اصطنعوا من هذه الفنون ســـتاراً لهـــم منهجـــية الحسد والغيرة". أنظر: أفلاطون: "في السفسطائيين والتـــربية" (محاورة بروتاغوراس)، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنـــشر والـــتوزيع، القاهـــرة 2001، ص 78. وهـــذا ما يمكن أن نعتبره التمظهرات الجمالية لفن الخطابة.

الخطابـــــي إنما يُحمل بهذا المعنى على ادّعاء "اغتصاب المسافة" بين اللغـــة وموضـــوعها، بين الخطيب وسامعيه، بين الكلام والحقيقة، وتعـــويم هذه المسافة داخل الإمكانات الانـــزياحية للّغة أي داخل بلاغتها.

يـــندرج عمل أرسطو المنطقي في محاولة وضع المعايير الثابتة التي تنـــضبط بهـــا هـــذه المـــسافة علـــى مستوى اللغة من خلال صَوْرَنة "*Formaliser*" ســـياقاتها (المنطق الصوري)، أما على مستوى العملي (الاجتماعي) فمن خلال تحديد مواضع (*les topiques*) ثابتة للمتخاطبين حـــتى تحـــافظ المسافة المعرفية (الحقيقة) على طولها المشروع، فتنضبط بـــذلك الاتفاقـــات العملية (الأخلاق، السياسة...) بينهما، وهذا من خـــلال مفهـــوم الجـــدل على اعتبار أن "منفعته في مناظرة الجمهور للـــضرورة الداعية في اجتماعهم على العدل والفضيلة واعتقاد كثير من الأمـــور النظرية النافعة لهم في الاجتماع المدني"[1]، لكن الجدل بالنسبة لأرســـطو، لا يعـــني فتح الحوار حول الحقيقة على مجال احتمالي غير محـــدود، بـــل سيكون الأرضية التي يُبنى عليها اليقين البرهاني، أي أن الـــبلاغة ستكون الطرفَ المهزوم في الجدل والجواب الفاشل في الحوار، فبيـــنما يُفـــضي الحـــوار في الخطابة السفسطائية إلى انتصار المُحتمل واللامـــتوقع، فإنه يُفضي في الجدل الأرسطي إلى انتصار اليقيني المُصادَر والمُحصَّل منطقياً.

وبهذا فإن الجدل، بالنسبة لأرسطو، هو مرحلة واسطة في الانتقال إلى الـــيقين الـــبرهاني الذي لا يقبل "النقاش" ويَستعصى على التزييف

(1) ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب طوبيقي وسوفسطيقي أو كتاب الجـــدل والمغالطـــة، م 7/6، تحقـــيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1992، ص 501.

والخـــداع (السفسطة)، أي أنه الوسيلة الظرفية لتنظيم المسافات داخل الخطـــاب والسيطرة على آليات المشاغبة وتعويم الحقيقة داخل متاهات الـــبلاغة التي تمارس اللعب بالمواضع والأماكن المُثبّتةِ فيها الحقيقة، والتي حددها أرسطو(*) في ثلاثة أمكنة: المجلس (الاجتماعي الرسمي) والمحكمة والتجمع التذكاري (الاحتفالي) والتي تخرج عن ثلاثة أقسام للخطاب: الاستشاري، القضائي والاستحضاري.

إن هـــذه الأوضـــاع النموذجـــية الثلاثة إنما هي تأطيرٌ اجتماعي للجـــدل اليومي الذي يبحث عن الحقيقة وهي، في الوقت نفسه، تأطير صـــوري معـــرفي للخطابـــات التي تتخذ موضوعاتها كآراء "محتملة" و"شـــبيهة بالحـــق" (*vraisemblable*)، تمهـــيداً لتقليص هذه الآراء واختـــزالها داخـــل العبارة "اللغة". ومن ثمة يتضاءل الاحتمال في طلب الحقيقة، وهو ما قاومته الخطابة السفسطائية في حديث بروتاغوراس إلى ســـقراط: "يـــا سقراط لقد دخلتُ في حياتي معاركَ كلامية كثيرة مع العديد من الناس، ولو كنتُ فعلتُ هذا الذي تطلبه أنت الآن (إجابات قـــصيرة)، أي أن أتناقش على الطريقة التي يرغب الخصم أن أتبعها في الـــنقاش، إذن لمـــا ظهرتُ على أحدٍ ولَمَا عَلا اسمُ بروتاغوراس بين

(*) يجـــب أن نتذكـــر أن تحلـــيلات أرسطو (Analytiques) قد سبقتها تاريخياً الطوبيقا (المواضع) (les topiques) ويكون مؤلفه (الخطابة) (rhétorique) امتداداً لذلك، فقبل أن يشرع في دراسة "القياس البرهاني الاستدلالي"، فإنه كان قد حلـــل "القياســـات الجدلية" أي طرق عقلانية المستخدمة في المحادثات اليومية". أنظـــر: Robert blanché, Le Raisonnement, PUF, Paris, 1977, p. 221.
ويقول ابن رشد أيضاً: "ولذلك قلَّ ما نجد أرسطو يبرهن شيئاً في هذه العلوم الثلاثة (العلم الطبيعي، العلم الإلهي والعلم المدني) إلا قدّم قبل البرهان على ذلـــك تشكيكاً جدلياً). (يُنظر: ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، مرجع سابق، ص 501، 502).

الـــيونان"[1]، فالـــبلاغة بهذا الشكل لا تبسُط نفوذها وهيمنتها إلا من خـــلال النـــشاط اللغوي[*] (اللغة الطبيعية) الذي تتفاعل فيه تناقضات الخطـــاب (الخطأ الاجتماعي) وتُصلح بعضها بعضاً ضمن صيرورة من الآراء والسجلات التي تنتهي بترجيح أحدها على الآخر.

لقـــد اتضح أن البلاغة اليونانية واجهت انـــزلاقين: أحدهما نحو لغة مُضلِّلة تمارس سلطة الإغراء والغواية والاحتيال على ذاكرة السامع المتلقي، وثانيهما انـــزلاقٌ نحو اختزالية مُغلقة في برهانية جدلية منظمة تنظيماً إيديولوجياً نابعاً من رؤية اجتماعية وسياسية تستهدف السيطرة على الخطاب المنتِج للاعتراضات والصراعات.

لكـــن هيمنة البلاغة لم تكن من خلال صراع الرأي مع البرهان وانتـــصاره علـــيه بل لأنها تتقصّى الحقيقة بين الانـــزلاقين السابقين، معطيةً بذلك خريطة لغوية تبيّن المسافات الممكنة في الاقتراب والتباعد

---

(1) أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مرجع سابق، ص 119.
وهـــنا كان سقراط قد تحايل على بروتاغوراس بادعائه ضعف الذاكرة، وما هـــو كذلك، حيث قال سقراط: "إني يا بروتاغوراس رجل ضعيف الذاكرة، (..) فاجمـــع لـــي إجاباتـــك واجعلهـــا قصيرة، وذلك إذا شئتَ أن أتابعك"، (المـــرجع نفسه، ص 118). إن هذه الإشارة تدل على وجود بذور التأسيس لمـــنطق اختزالـــي للعـــبارة (أي اللغـــة) في تعارض مع "الذاكرة" كرصيد اجتماعي.

(*) وهـــذا ما يُفسر عودة البلاغة في الفكر الغربـــي المعاصر موازاةً مع تزايد الاهـــتمام بمـــبحث اللغة، كما يشير برلمان إلى هيمنة ونفوذ البلاغة بعنوان كتابه:

(Perelman, L'empire Rhétorique: rhétorique et argumentation, J. Vrin, Paris, 1977).

وقـــد أوّل ريكـــور في مقاله التذكاري حول بيرلمان، عنوان "الإمبراطورية البلاغـــية" بـــ "رغبة البلاغة في تغطية حقل الاستعمال الخطابـــي للغة في كليته"، (بول ريكور، المرجع السابق، ص 108).

بين الآراء المتعارضة داخل الخطاب (logos)، لأنه: "غالباً ما يُقال، منذ أفلاطون، إنّ اليونانيين يضعون وجهاً لوجه، من ناحية الفلسفة بما هي معرفة تشمل العلوم، ومن ناحية ثانية الرأي (الدوكسا)، الذي يرجعونه إلى السفسطائيين والبلاغيين (..) فعند أرسطو كان ديالكتيك الآراء ضرورياً لتحديد الافتراضات العلمية الممكنة، وعند أفلاطون كان الرأي الصحيح ما يُطلب من العلم والعلوم. ومثل ذلك، لم يكن برمنيدس يطرح العلم والرأي كطريقتين منفصلتين. سواء أكانوا ديمقراطيين أم لا، فإن اليونانيين كانوا يتعاركون بين (Parmi) الآراء، يتعارضون البعض مع البعض الآخر، ويتنافسون في عنصر الرأي الصافي أكثر ممّا كانوا يسلطون الأضواء على الصراع بين المعرفة والرأي"[1]، فالمسافة المقصودة إذن ليست مسافة رمزية اصطناعية كما هو الحال في المنطق الصوري، بل هي مسافة طبيعية نابعة من الخطاب الطبيعي للغة تتحقق كوجود، أي أنها رأي بين (Parmi) الآراء كإمكانية داخل اللغة وليست خارجها.

إن الطبيعة الأنطولوجية لهذه المسافة تعكس البعد الإيجادي الإستكشافي[*] في البلاغة وتصبح هذه "المسافة الطبيعية، الأنطولوجية، رهاناً من خلال استهدافنا للتقارب أو التباعد، وهذا ما يتمّ التفاوض

---

(1) جيل دولوز، فيليكس غتاري، ما هي الفلسفة؟، ترجمة: جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط 1، 1993، ص 152.

(*) يمكن أن نعبّر عن هذا البعد "بالوظيفة الإيجادية – الإبداعية" للبلاغة، كما سمّاها ربول Reboul بـ "La fonction heuristique" من الفعل اليوناني Euro، euréka الذي يعني وجد trouver، وترتبط هذه الوظيفة بالعلم. (راجع: Reboul, op. cit., p. 09).

(2) Michel Meyer, Qu'est ce que l'augmentation?, Librairie philosophique, J. Vrain, Paris, 2005, p. 14.

حـــوله داخـــل الخطابة وبها.." ، وبهذا يمكن أن نقسم هذه المسافة إلى ثلاثة أصناف:

أ – **مـــسافة تخاطبـــية**: تتحدد بين الخطيب والسامع كرأي معروض للحـــوار والمناقـــشة، ومـــنه يعرّف ماير (Meyer) الخطابة بأنها "التفاوض حول المسافة بين الفاعلَيْن (pathos وethos)(*) بينهما قضية مُعطاة (logos)"[1].

ب –**مـــسافة خطابـــية**: تـــتحدد في موضوع الخطاب (logos) بين الموضوعات ومبادئها، وهو ما اعتبره ابن رشد، في تلخيصه لمنطق أرسطو، من الأمور التي تصعب البرهنة عليها جدلياً مثل: "الأمور المتأخـــرة البعيدة عن المبادئ الأولى، مثل قولنا هل النفس باقية أم لا؟ والأشـــياء القـــريبة من المبدأ"[2]، وبهذا المعنى تحدد صيرورة الحوارات السقراطية كمسافات خطابية تنـــزع إلى التقارب تارة وإلى التباعد تارة أخرى، أي أنه يمكننا أن نعتبر منهج سقراط في التوليد من خلال الأسئلة والأجوبة منهجاً في إنتاج المسافات.

ج – **مسافة فوق خطابية**: تتحدد بين الخطاب والحقيقة وهي "المشكلة الـــتي يُعايِـــنُها سقراط انطلاقاً من المقابلة بين الإقناع (Peitho) والحقيقة المتجلية aletheia)"[3].

(*) Ethos: هـــي المواصـــفات التـــي ينبغي أن يتحلى بها الخطيب لكي يجلب الانتباه ويحصل على ثقة المستمع.
Pathos: مـــيول ورغـــبات وأهواء المستمع والتي يمكن للخطيب أن يلعب بها. والإيـــتوس والباتوس هما المعطيان الوجدانيان اللذان لا ينفصلان عن المعطيات العقلية في الوظيفة الإقناعية للبلاغة. (أنظر: O. Reboul, op. cit., p. 07).

(1) Michel Meyer, op. cit., p. 42.

(2) ابن رشد، كتاب طوبيقي وسفسطيقي لأرسطو، مرجع سابق، ص 639.

(3) جـــاك دريـــدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة، كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس 1998، ص 30.

تظهـــر هـــذه المـــسافات في الـــبلاغة من خلال ثنائية الهوية والاختلاف، فالمسافة هي أثر الاختلاف بين الخطيب والسامع، بين الخطـــاب والحقيقة، وينحدر هذا الاختلاف من طبيعة اللغة نفسها كاخـــتلافات وفروقات منذ البحث السوسيري، ويظهر الاتفاق بين الآراء، بـــين الخطـــيب والسامع وبين الخطاب والحقيقة، كهوية(*) تحـــاول إلغاء المسافة بين الذات والموضوع، بين الكلمة والشيء من خلال اللغة كذلك، على اعتبار أننا "لا نستطيع أبداً اتخاذ مسافة من اللغـــة، أي من شيئيتها"[1] وإنْ حاولنا فلا يكون إلا باللغة نفسها، وإذاك فـــلا مسافة ولكن الممكن في المسافة اللغوية هو الحوار الذي ينشأ فيها.

وعلـــى هـــذا، وكمـــا يـــرى غادمير، فجوهر اللغة هو الحوار (Gespräch)[2]، وهـــذا المجـــال الحـــيوي للغة وللمتحاورين أنفسهم كحـــوار هـــو المجال الطبيعي الذي تتحقق فيه إمبراطورية البلاغة كفنّ

(*) الهـــوية المُشار إليها لا تعني المطابقة (Identité) بل تعني المماثلة (Mêmeté)، وقد لاحظ دريدا أن "هيدغر كان أول من نبّه إلى هذا الاختلاف بين المماثل والمطابـــق: "إن المماثل ليس هو المطابق، ففي المطابق ينهار كل اختلاف، أمـــا فـــي المماثـــل فإن الاختلافات تتبدّى"، (جاك دريدا، مواقع: حوارات، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 1992، ص 15).

(1) Zoran Jankovic, “Au-delà du signe: Gadamer et Derrida: le dépassement herméneutique et déconstructive du Dasein?”, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 51.

(2) Ibid., p. 51.

ويذكـــرنا غادميـــر وهيدغـــر، مـــع الـــشاعر هولدرلـــين، بالعبارة "نحن حوار" (Ibid., p. 53)، فيتحدث غادمير عن "اتفاق أولئك الذين هم الحوار"، (Gadamer, Rhétorique, op. cit., p. 12).

للتماسف(*) من خلال جدلية الهوية والاختلاف، على اعتبار أن هذين المفهـــومين همـــا من "المفاهيم المفتاحية للحقل البلاغي الخطابـــي التي تتجـــسد في خطـــاب اللوغوس بين الأفراد، حيث إن تفاوضهم حول المسافة ليس شيئاً آخر سوى الاختلاف الذي يُفرقهم"(1)، وهذا ما يُبيّن الطابع الإنساني للبلاغة، بوصفها استعادة لغوية للمسافات التي يُخلفها الاختلاف بين الآراء والأفراد داخل المجتمع.

الـــبلاغة ترجمة طبيعية للحوار الإنساني، الذي تمثل اللغة الطبيعية المجـــال الحـــيوي لتجليّه، وعليه يمكننا القول مع بول ريكور إنه "يمكن إلحـــاقُ الـــنظام الإنساني ككل بالحقل البلاغي، بما أن ما يُسمى اللغة العاديـــة ليس سوى اشتغال للغات الطبيعية في أوضاع تخاطبية عادية، وهكذا تغدو البلاغة فنّاً للخطاب الإنساني الأكثر إنسانية"(*)، لا بل إنها قـــد تطالـــب بتفوقها على الفلسفة ككل"(2)، وهذا الطابع الإنساني يُـــساهم أيضاً في قوتها الإقناعية أي في قدرتها على التحكم في المسافة

(*) فن التماسف أو اتخاذ المسافة (La distanciation)، فنٌّ تأويلي يتضمن على فعالية معرفيّة تقوم على تقنية اتخاذ مسافة من الموضوع والتباعد عنه وقطع صـــلة الانتماء إليه، كمرحلة منهجية وسيطة ومؤقتة ما تلبث أن تتحوّل إلى اقتـــرابٍ وفهـــمٍ للموضوع في وضوحه، وتقابل هذه التقنية تقنيةَ التعليق في الفينومينولوجيا.

(1) Michel Meyer, op. cit., p. 49.

(*) يذكـــرنا هذا التعبير بعنوان أحد أهم مؤلفات نيتشه "إنسان مفرط في إنسانيته "Homme trop humain" والـــذي رصـــد فـــيه مسافة أساسية بين الحقيقة والإنـــسانية فـــيما ســـماه: "رؤية أساسية: ليس هناك انسجام مُسبق بين تقدم الحقـــيقة وبـــين خيْـــر الإنسانية"، أنظر: نيتشه، "إنسان مفرط في إنسانيته"، تـــرجمة: محمد الناجي، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء – المغرب 1998، ج 1، ص 219.

(2) بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 109.

التخاطبـــية، بـــل "لا يكون ثمة خطباء ولا فنّاً للخطاب، إذا لم يحمل الاتفاق والإجماع طابع العلاقات الإنسانية"[1]، وهو ما يعني أن الاتفاق في الحوار، من خلال حَمله للعلاقات الإنسانية الأكثر إنسانية، إنما هو اتفاقُ تَماثلٍ تتبدّى فيه الاختلافات الأساسية للبشر كآراء.

إن تَبدّي المختلفْ وتَجليّه لا يكون إلا في الفضاء الذي تسمح اللغـــة بتشكله ولا يبلغُ كليّته وشموليته إلا في الخطاب أيّ في تنظيم اللغة تنظيماً عقلانياً وتحكيمها للآراء داخل هذا الخطاب من خلال إظهار المسافات "الممكنة" بين الكلمة والعقل، بين الشيء واللغة وما يـــدخل تحتهما من المسافات التي تعتبر كأثر للمختلفْ، وعليه فإن الجـــدل بـــين إظهار المسافة من خلال المختلف وإلغائها من خلال المـــتماثل هـــو جدل يدفع باللغة الطبيعية إلى فتح ما ينغلق فيها[*] ويدور حول نفسه راسماً بذلك مداراً (orbite) محدودَ المعالم للفكر، وفي الـــبلاغة يبدو الفتح اللغوي غير محدود، وهذا ما يُبرر الحديث عـــن الـــبلاغة كفنٍّ للتماسف أي كتشكيل لغوي لخريطة الوجود وتمثـــيل تضاريـــسها المختلفة، وما العلوم إلا لوحة مفاتيحٍ مقترحة لتوجيه الفكر نحو معالم المسافات الأنطولوجية المتناثرة على خريطة الوجود.

---

(1) Gadamer, "Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie", in: "l'art de comprendre", op. cit., p. 129.

(*) يعتبـــر خطـــاب اللغـــة الخطاب الأكثر قابلية لأن يتمظهر فيه الوجود الإنساني ويلتقي فيه هذا الوجود بالفكر، ويمكن اعتبار هذا الالتقاء بمثابة العقد أو الرابطة. وفـــي هـــذا المجال يقول هانس لييس: "إنّ الكلمات ليست سوى هذه العقد الثابتة للخطاب" "Les mots ne sont fixes du discours que les nœuds".

(Cf. Hans Lipps, Recherches pour une logique Herméneutique, trad. Stefan Kristensen, librairie philosophique J. Vrain, Paris, 2004, p. 68).

ويمكننا تحديد أربعة وظائف لهذا الفن، من خلال الحركة الجدلية للتماسف داخل البلاغة:

أ – الوظيفة الإقناعية:

إن ارتباط البلاغة بالخطابة هو ارتباط وظيفي، أي من أجل وظيفة الإقناع وتحويل الخطاب إلى فعل عملي، وعلى هذا يعرّف ريكور البلاغة بأنها: "تقنية للخطاب الإقناعي، أي أن الفن البلاغي هو فن للخطاب الفعّال والمؤثر، وفي هذا المستوى أيضاً، كما هو الحال في مستوى الفعل الكلامي، يُعدّ القول بمثابة فعل acte، فالخطيب يسعى إلى الحصول على رضا مستمعيه ودفعهم، إن اقتضى الحال، إلى التصرّف في الاتجاه المرغوب فيه. وبهذا المعنى تكون البلاغة إنجازية وتأثيرية في وقت واحد"[1]، ولا يتحقق الإقناع هنا من خلال الإكراه المنطقي أو التجريبي وإنما يتحقق بقوة الحجة والقدرة على استنهاض السامع واستمالته بالطريقين العقلاني أو الوجداني أو بهما معاً[*].

من خلال هذه الوظيفة يمكن التمييز بين نوعيْ البلاغة الأساسيين، وإن كان من الصعب تبرير هذا التمييز، وهما:

---

(1) بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، مرجع سابق، ص 108.

(*) إن تصاعد الاهتمام بمبحث البلاغة في العلوم الإنسانية صاحَبَ بروز المتلقي (متلقي الخطاب السامع، القارئ، المشاهد) في الدراسات الإنسانية، وبهذا أعلن رولان بارت موتَ المؤلف) أي عن تزايد الاهتمام بالمتلقي في العلوم الإنسانية والاجتماعية: السيميولوجيا، الاتصال، الدراسات الأدبية، الترجمة، اللغات..، وبهذا فإن البلاغة تأتي لتتوج جهود الأبحاث المعرفية التي تضع المتلقي في صلب العملية المعرفية، وتبيّن دوره في بناء الخطاب بعد أن كان مقتصراً على المؤلف أو النص، وبهذا ظهرت العملية المعرفية كعملية ذات عالية يعكسها حضور المتلقي.

بلاغـــة إقناعية: وهي التي تشكّل جوهر الخطابة اليونانية ويمكن تحديد وظائفها من خلال تعريف دريدا "للبلاغة الإقناعية (Peitho) بما هـــي سلطان الاختراق والخطف، والاجتذاب الجوّاني، والاجتياح غير المرئي، هي القوة الخاطفة بالذات"[1]، لكن هذه الخصائص قد تنـــزلق إلى الخـــداع والتـــزييف في الخطابـــة المنمّقة (السفسطة) أو إلى القسر والإكراه في الاستدلال البرهاني (الجدل).

بلاغـــة أســـلوبية: وهـــي التي تشكل جوهر الصناعة الأسلوبية (الـــشعرية، Poétique)، حـــيث يمكـــن اعتبار "الشعر فنّاً للخطابة الثانـــية"[2]، ومن هنا تكمن صعوبة التفريق بين البلاغة والشعرية إلا في جوهر الخاصية الإقناعية بما أنهما يتقاطعان في صناعة الخطاب وإنتاجه، فللـــبلاغة بعدها الجمالي الشعري بوصفها "دليلاً للأرواح نحو الجمال والحـــق (..) فهـــي تـــوجههم نحو الجمال بمحبة قبل أن تقودهم نحو الحقـــيقة"[3]، كما للشعرية (البلاغة الأسلوبية) دورها الإقناعي الذي

---

(1) ويقـــارب جـــاك دريـــدا هـــذه الوظائـــف والخـــصائص بمفهـــوم الفارماكون (Pharmakon) الـــذي يعبّـــر في المحاورات الأفلاطونية، عن الدواء والسم في الـــوقت نفـــسه، فالفارماكـــون، هو الإقناع (أو التغرير) المتسلل إلى الروح عبر الخطـــاب، (جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مرجع سابق، ص 71)، وفي المعنى نفسه يعرّف ريكور البلاغة بأنها: "دراسة حالة سوء الفهم والعلاج المرتبط بها".

راجع: Cf. Ricœur, La métaphore vive, Seuil, Paris, 1975, p. 101.

(2) Michel Charles, Rhétorique de la lecture, Seuil, coll. Poétique, Paris, 1977, p. 77.

(3) Gilles Vannier, “Amour du peuple et Amour de la philosophie,”, in: “Analyse et réflexions sur Platon, Gorgias”, copyright, Paris, 1994, p. 65.

ويقول ربول: "كانت فكرة جورجياس هي جعل النثر أكثر جمالاً من الشعر على غـــرار كـــل الكُتّاب الإغريق بدءاً من ديموشين، ثيوسديد، أفلاطون، وذلك من خلال جعل الخطابة في خدمة الجميل". (أنظر: O. Reboul, op. cit., p. 18).

يقـــدم الكلمات كأفعال إنجازية من خلال الاستنهاض الوجداني، وهو طريق إقناعي للسامع، فيما تكون البلاغة الإقناعية استنهاضاً عقلانياً.

وعلى هذا النحو يرى الفارابـــي أنه "يَعرض لنا عند استعمال الأقاويـــل الـــشعرية عند التخيل الذي يقع عنها في أنفسنا شبيهٌ بما يَعـــرض لـــنا عند نظرنا إلى الشيء الذي يُشبه ما يُعاف، فإنّا من ســـاعتنا يُخـــيَّل لنا في ذلك الشيء أنه مما يُعاف فتقوم أنفسنا منه فتجتنـــبه وإنْ تيّقـــنا أنه ليس في الحقيقة كما خُيَّل لنا، فنفعل فيما تُخيِّله لنا الأقاويل الشعرية. وإنْ علمنا أن الأمر ليس كذلك، كفعلنا فيها لو تيقنا أن الأمر كما خَيّله لنا ذلك القول: فإن الإنسان كثيراً ما تتبعُ أفعاله تخيّلاته أكثر مما تتبعُ ظنّه أو علمه، فإنه كثيراً ما يكون ظنه أو علمه مضاداً لتخيّله، فيكون فعله الشيء الذي بحسب تخيله لا بحسب ظنّه أو علمه، كما يَعرض عند النظر إلى التماثيل المحاكية للشيء وإلى الأسماء الشبيهة بالأمور، وإنما تستعمَل الأقاويل الشعرية في مخاطـــبة إنسان يستنهض لفعل شيء ما باستقرار إليه واستدراج نحوه"[1]، وعندئذ لا يكون هذا التأثير والإنجازية في البلاغة الأسلوبية إلا بحـــصول الإقـــناع ووقوع الأسلوب الشعري من السامع موقعَ النهوض بالفعل وإنجازه.

ب – الوظيفة التأويلية:

لا تـــتوقف البلاغة على القدرة الإقناعية في الخطاب، بل كذلك علـــى فهم خطاب الآخر، ففهمُ الخطاب هو الأرضية التي يرسو عليها الخطـــيب، "فلكـــيْ يكون الخطيب مقنعاً يجب أن يُفهِم الناس الذين

(1) الفارابـــــي، "إحـــصاء العلوم"، تحقيق: عثمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، مصر 1931، ص 26، 27.

يواجههم، ويُمسَك بمواطن القوة والضعف في خطابهم"[1]، وقد يكون في هـــذه الوظـــيفة شـــيءٌ من التبرير التمييز الذي أقمناه بين البلاغة الإقناعية (الخطابة) والبلاغة الأسلوبية (الشعرية).

ففي الثانية، البلاغة الأسلوبية، قد لا يحصل الفهم بكليته فيتعطل الإقـــناع وتتوقف البلاغة عند حدود الإمتاع والمؤانسة، وإلى هذا يشير بـــروتاغوراس بقوله: "وهمْ (الشعراء) الذين لا نستطيع أن نطلب منهم ماذا يقصدون بما قالوا والذين يدخل بهم الكثيرون في المناقشات: هؤلاء يقولـــون إن الـــشاعر أراد كذا وهؤلاء أنه أراد شيئاً آخر، بدون أن يكونوا قادرين في مناقشتهم على الوصول إلى إقناعٍ بشأن المسألة"[2]. والـــتأويل هـــنا لا يشير إلى تعذر الفهم واضمحلال الدلالة، بل يعني اخـــتلاف الأفهام وتمايزها بما يسمح بتدافعها وتنازعها ليظهر فهمٌ من هـــذه الأفهـــام وتأويـــل مـــن تلك التأويلات بما فيه من قوّة الإقناع واســـتنهاض النفوس وتكون له الغلبة، "فلا يتمايز الخيار الذي يطرحه الخطـــيب حـــول تأويـــل الأحداث إلا إذا ظهر تأويلٌ آخر ممكن"[3] فالـــبلاغة تفترض تعدد الخطباء وتصارعهم في الآراء والخطابات، وهو أساسٌ في قيامها وشرطٌ في اشتغالها.

---

(1) O. Reboul, op. cit., p. 08.

(2) أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مرجع سابق، ص 142.

(3) Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 168.

وتـــرتبط الوظـــيفة التأويلـــية للبلاغة بالبنية النحوية للغة كقاعدة لبناء الخطابات وفهمها، لأنه، وكما لاحظ أليرون، "أن الناس لا يُحاجّون، لأنهم مختلفون في وجهـــات النظر التي يتبنونها وفي الدرجات المختلفة لقيّمهم فقط، ولكن لأنّ الكلمات لا تحمل الدلالة نفسها وليس لها تعريفٌ موحد".

Cf. Pierre Oléron, L'argumentation, coll. Que sais-je?, PUF, Paris, 1983, p. 61.

يمكن القول إن حركة التأويل في البلاغة الإقناعية تتمّ على مرحلتين:

أولاهما: تأويل النصوص التي تشكل القاعدة التي يعتدّ بها الخطيب حيث يكون على اتفاق وانسجام مبدئيّ مع ما يفكر فيه ويعتقده فلا يعثرُ الخصوم على خلل فيً تلك القاعدة، بحيث تكون لهم منفذاً لدحضه والانتصار عليه.

وثانيهما: تأويلٌ لخطاب الجمهور وبه تكون وسائل التحكم في مسار الخطاب الموجّه إليه بما يُناسب ما فُهِم من خطاب السامعين. فلا يقع الاختلاف والفُرقة، وتسير البلاغة بذلك نحوَ تحقيق الإجماع والإقناع عبر حصول الاتفاق على دلالات معينة لألفاظ الخطاب وسيرورته النحوية، وعندها تحصل الغلبة لتأويل الخطيب.

ج – الوظيفة الإبداعية (الإيجادية):

لم تكن البلاغة، منذ ظهورها أول مرة، مجالاً لانتزاع النصر والاستعلاء، بل لما يُخلّفه انتصار الخطيب من معرفة جديدة(*) عبر الجدل

(*) إن عملية البحث عن الحجج للإقناع والغلبة على الخصم، هي في الوقت نفسه، بحثٌ عن أشكال جديدة وفعالة للمعرفة تؤدي إلى تطبيقها وتداولها، وذلك من خلال تنظيم الخطاب في خمسة عناصر متسلسلة: (وهي تصنيف مأخوذ عن مبحث الخطابة في المنطق الرواقي):

أ – L'inventio: البحث عن الحجج وإيجادها.

ب – La disposito: تنظيم الأفكار والحجج والبراهين.

ج – L'elocutio: هو علم استخدام أشكال الخطابة، أي البحث عن الشكل الأكثر فعالية للإقناع.

د – La memoria: هي المناهج والتقنيات التي تسمح للخطيب بحفظ ما يجب قوله.

هـ – La pronunciato: هو فن النطق بالخطاب.

وبهذا تشير كلمة inventio في اللاتينية إلى الكلمة الفرنسية "invention" أي الإبداع والاختراع.

الخطابـــــي، وهـــذا هـــو بالـــضبط ما تعبّر عنه المحاورات بين سقراط والسفـــسطائيين، لأن عملية البحث عن الحجج وأساليب استخدامها هي فعـــل إبداعـــي وإيجـــادي، فالحجج ليست فقط أدوات ووسائل للدفاع والإقـــناع، بل هي معارف جديدة أيضاً. فالخطيب، وإن انطلق من أفكارٍ مُـــسلّم بها لدى الجمهور، إلا أنه يأتي بما ليس عند الجمهور وعندها يحصل الإقـــناع، وهنا يمكن ربط هذه الوظيفة بالعلم، "فالأوساط العلمية عرفت أيضاً المناظرة (la controverse) أي المواجهة بين أطروحات متعارضة حول قضايا ذات نسق نظري"[1]، المناظرة بوصفها شكلاً تنظيمياً للخطابة، حيث تظهر الإمكانات الجديدة لعرضِ القضايا البديلة باعتبارها قضايا إبداعية[*].

Cf. Jacques lendrevie, Arnauld de baynast, Théories et pratiques de la communication: “Publicitor”, éd., “Dalloz”, Paris, 2004 (6éme édition), p. 17).

يُراجَع أيضاً:

- Oswald Ducrot, Tzvetant Todorov, Dictionnaire encyclopédique de sciences du langage, Seuil, Paris, 1972, p. 99.
- Georges Molinié, Dictionnaire de Rhétorique, éd., librairie générale française, Paris, 1992, p. 10.

(1) Robert blanché, op. cit., p. 231.

(*) يمكـــن أن نشير مثلاً إلى الحجج التي وردت ضد النـــزعة المادية في العلم والتي تعتمد على النظرية النسبية:

أ – العالم الواقعي ليس ثلاثيَّ الأبعاد وإقليدياً، بل هو رباعي الأبعاد وغير إقليدي.

ب – يمكن للمادة أن تتحول إلى ماهية غير مادية: هي الطاقة.

ج – تـــوجد خصائص غير مادية، مثل انحناء الفضاء، يمكنها إنتاج حركات واقعية لأجسام مادية ثقيلة. أنظر Robert Nadeau, Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie, PUF, Paris, 1999, p. 23.

وقـــد لاحـــظ غادميـــر أيضاً أن "فن الخطابة يجعل من العلم عنصر الحياة في المجـــتمع (..) فكل الأطروحات التي تقدمها الفيزياء لجمهور أوسع من جمهور النخبة المختصة، يشكل العنصر الخطابـــي (البلاغي) الذي ينقلها عاملاً في قوة تأثيرها". انظر: Gadamer, L'art de comprendre, op. cit., p. 128.

د – الوظيفة التربوية:

ترتبط هذه الوظيفة بالبدايات الأولى لفنّ الخطابة السفسطائي، كما يشير إلى ذلك عنوان محاورة أفلاطون "في السفسطائيين والتربية"، وهي الوظيفة التي تعرّضت بسببها الحركة السفسطائية إلى الحقد والنقد في المجتمع اليوناني وفي كتابات أفلاطون وأرسطو، لأن التربية الخطابية ترتبط بالوعي السياسي وتغيير الآراء الخاصة بالعدالة والحق والفضيلة.. وتوجيهها نحو السلوك القويم، وهو ما اعتبِر حينها "سفسطة" أي تضليلاً وإيهاماً وخداعاً(*) وما سيُعتبر بعدها إيديولوجياً.

والتربية تدخل في صميم وظيفة الخطيب كمُعِّلم يقدّم رسالة معرفية، "ففنُّ الخطاب tekhné ton logon"، يتعلق الأمر بهذه "الصنعة" التي كان السفسطائيون والخطابيون يَدَّعون احتيازها، والتي هي في الأوان ذاته حيلة فنية وأداة ووصفة و"رسالة" باطنية قابلة للتناقل... إلخ"[1]، فإذا كانت الخطابة، هذا الفارمكون (السم والدواء)، تحمل رسالة لعلاج أوضاع اجتماعية أي لتغيير آراء مصدرها تعاليم فلسفية وسياسية، فإنها موضوعُ سلطة منافسة، تلك "السلطة الجديدة المُثيرة للقلق التي كانت تُعلِّم كيف يكون لكل شيء معنى، والتي انتقلت من صقلية ووصل إلى شباب أثينا التي منحته الحيوية على الرغم من جمود الأوضاع الاجتماعية، فمن بروتاغوراس إلى إيزوقراط، كان المُعلم

(*) وبهذا المعنى يشرح الفارابي كلمة سفسطائية بأنها "حكمة مُموّهة" (إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 24). بينما يُعرفها الخوارزمي الكاتب بأنّها "التحكم والسفسطائي هو المتحكم يذكر فيه وجوه المغالطات وكيف تتحرز منها" (مفاتيح العلوم، مرجع سابق، ص 145).

(1) جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، مرجع سابق، ص 30.

يدّعـــي أنـــه لا يُعلّم فن الخطابة فقط، بل تربية الوعي المدني المستقيم، الواعدِ بالنجاح السياسي"[1].

وبـــذلك تقـــوم البلاغة الإقناعية بوظيفة التربية وتقويم السلوك والوعـــي الاجتماعـــيين وفـــق عقلانية تنطلق من تمحيص اللغة وربط الـــسلوك الاجتماعي بمعطياتها، وهذا ما يحدد البعد التداولي للبلاغة من خلال تداولية اللغة نفسها ودورها الإقناعي.

إن التـــربية الاجتماعية والسياسية هي نمو الوعي المدني والسلوك الاجتماعي مع مراحل الخطاب البلاغي عبر نشاطه اللغوي، فاللغة تربية بالأساس، والتربية هي بمفردات سقراط، "السلوك الناجح بإزاء حروف اللغـــة الذي يجعل الرجل حسناً مع حروف اللغة"[2]، هذا السلوك الناجح اتجـــاه اللغـــة إنما هو ذلك السلوك الذي يستثمر توجيه اللغة النظري والعملـــي في الحـــياة الاجتماعية، ومن ثمة يصبح هذا السلوك سلوكاً عقلانياً، "فحينما يسير البشر في سلوكهم على الحق والفائدة (..) فهم يَسيرون على التعقل"[3]، وبهذا تَبْسط البلاغة الإقناعية إمبراطوريتها على العـــوالم الـــتي تفتحها اللغة من خلال وظائف الإقناع والفهم والإيجاد والتربية، وذلك عبر نشاط التماسف داخل الخطاب.

إن مـــا يميّـــز المسافات في البلاغة هو طابعها الدينامي، فهي تتباعد وتـــتقارب حـــسب الفضاء الذي تسمح به اللغة، ومنه فإنها تستطيع أن تـــشمل جوانب المعرفة المختلفة وتحويل كل معنى إلى فعل ومن هذا الطابع تستمد قوتها وهيمنتها وتحمل بذلك اسم "الإمبراطورية البلاغية".

---

(1) Gadamer, Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie, op. cit., p. 126.

(2) أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مرجع سابق، ص 138.

(3) أفلاطون، المرجع نفسه، ص 111.

2.1. البلاغة والحقيقة: الصحيح في فضاء الجميل:

لقد كانت اعتراضات أفلاطون وأرسطو على الحركة السفسطائية في الطـــريقة الـــتي تعرَف بها الحقيقة وتُقدَّم إلى الآخرين، وتهدف هذه الاعتراضات إلى إلجام العوام عن البحث عن الحقيقة لأن إشراك الآخر في معرفة الحقيقة إنما هو معارضتها بالرأي الذي يُفسدها، ولذلك "فإن مـــا يقابـــل الرأي هو الحقيقة. ففي حضورها يذبل الرأي ويشحب، والحال أمام الحقيقة يلوي رؤوسهم أولئك الذين لا يبحثون إلا عن آراء في تاريخ الفلسفة ويزعمون أنه لا يُوجد فيها إلا آراء"[1]، وبهذا تأسس الجـــدل الأفلاطوني والمنطق الأرسطي كمثالين نموذجيين للحصول على الحقـــيقة دون الحاجة إلى إقناع الآخرين أي دون مخاطبتهم ومحاورتهم والأخـــذ بآرائهم، "لأن الانشغال بآراء الغير لا يمكنه أن يكون مفيداً لفكرنا الشخصي للحقيقة"[2]، فالحقيقة بهذا المعنى هي تطابق بين الذات وموضـــوعها دون تناقض أو اختلاف إلا في شكل جدلي[*]، لأن التناقض

---

(1) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، تـــرجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2002، ص 78.

(2) المرجع نفسه، ص 81.

(*) يُـــتابع هـــيغل الديالكتـــيك الأفلاطوني الذي لا يخرج عن فهم العقل بوصفه المقـــولات المجردة، والتي لا يشكل التناقض داخلها إلا مرحلة في الوصول إلـــى الحقـــيقة. وبهـــذا تهاجم العقلانية الهيغلية تصور الخطابة السفسطائية للحقيقة كرأي واتفاق آراء: "إذا انطلقنا الآن بخصوص تاريخ الفلسفة من هذه الفكـــرة القائلـــة أنه لا يمكن معرفة الحقيقة وأن العقل المفكر لم ينتج سوى آراء، فإن دلالة تاريخ الفلسفة تكون بالغة البساطة، إنها المعرفة، علم الآراء فقـــط، نعني خصوصيات الآخر، لأنه طالما أن الرأي هو ما يعود إليَّ، ولا يعـــود إلـــيك، وبما أن كل فرد له رأيه، فهو خاصية كل ذات، والحال فإن خـــصوصيات الآخـــرين هذه هي في نظري شيء غريب، عنصر خارجي، محض تاريخ، موت" (هيغل، المرجع السابق، ص 80).

هـــو دليل الخطأ والضعف وهذا ما يحمله معنى الرأي كمجال لاعقلاني لأنه يتضمن على الاختلاف والاستحالة.

لقـــد هـــاجم أرسطو الرأي بوصفه يقدم حقيقة مستحيلة وغير عقلانـــية، ولهـــذا يجب "إحالة غير الممكن إلى الشعر أو إلى الرأي Doxa"[1]، ومـــنه ربطـــت الخطابة في الحركة السفسطائية بين الشعر والرأي، بين الجميل والصحيح (المحتمل)، لأن الشعر هو الفضاء الأكثر قدرة على استيعاب المتناقض والمستحيل إنه "ميلاد اللغة نفسها وتشييدٌ للفكر[2]، وفيه يمكن للآراء أن تتعايش دون أن تفرض طريقة ما لهيمنة بعـــضها علـــى بعضها الآخر، ودون الأخذ بمبدأ التطابق المأخوذ عن الميتافيزيقا والمنقول إلى المنطق والديالكتيك.

أَعلَـــت الخطابة من شأن الرأي مقابل العلم، (الدوكسا مقابل الإبستيمي)، ليس بهدف التعارض والمقابلة ولكن لإظهار إمكانات الحقـــيقة من خلال الرأي، الذي يتخذ الشعرَ لغةً قادرة على عرض هذه الإمكانات بقدرتها التخيلية والتمثيلية، "فالرأي هو فكرٌ يلبس تمامـــاً شـــكل التعـــرّف: التعرف على النوعية في الإدراك (تأمل)، التعرّف على فئة من الانفعال (عملية التفكير)، التعرّف على منافس في إمكانـــية وجـــود فـــئات أخرى ونوعيات أخرى (اتصال)"[3]، فالـــصحيح والصادق كقيم للحقيقة هي أحكام مُوكلة إلى الإنسان ولـــيس إلى مثالٍ صوري خارجَه، مُوكلة إلى الكلمات وما تنجزُه وليس إلى القضايا وما تستلزمه.

---

(1) Aristote, La Poétique, trad. Roselyne Dupont, Roc et Jean Lallot, Seuil, Paris, 1980, p. 133.

(2) Jean Hyppolite, Logique et existence, PUF, Paris, 1961, p. 47.

(3) جيل دولوز، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 151.

إن الـــصحيح خاضع لنقاش ومحادثة بين آراء مختلفة، ومرهون بما تفرزه اللغة، ومثالها الشعر(*)، من تمثلات وقرارات غير محسومة، ترتَب حـــسب قوة الحجة أو ضعفها، "ففي منطق المحادثة، تستبدَل الجهويات المنطقـــية (Modalités logiques): غير الممكن (التناقض)، الضروري (اســـتحالة النفي)، الممكن (نفي الاستحالة)، تستبدَل بجهويات أخرى تحـــدِّد بطريقة شكلية كيف يمكن للحجة أن تدعم الإدعاء بالصدق أو تـــضعفه"(1)، هذه الجهويات اللامنطقية التي تحرك الصحيح والصادق ضمن تراتبية لا تعبّر عن ثنائية الصحيح/الخاطئ، وإنما تضع الصحيح في فـــضاء تراتبـــــي (حسب قوة الحجة والإقناع) هذا الفضاء هو فضاء شـــعري بما للشعر من إمكانات لغوية تسمح بتجويز تلك الجهويات، "فمستحيلٌ مُقنع أفضلُ من ممكنٍ غير مقنعٍ"(2) حسب نظرة أرسطو إلى الشعر والذي اعتبره مُكوّناً طبيعياً وخاصيّة إنسانية(*).

لقـــد اعتبَـــرت السفسطائية الشعرَ أوّل خطاب تَخَفى تحته الفنُّ السفـــسطائي خـــشيةَ الحقد والحسد، وبهذا "يمكن الادّعاء أن الحركة الفكـــرية الجديـــدة، أي السفسطائية، كرّست نفسها لتفسير الأبيات

(*) إن ارتـــباط الـــبلاغة بالشعر ليس ارتباطا أسلوبياً بالمعنى الذي يُصبَغ على الأســـلوب الشعري كتنميق وزخرفة ومبالغة، وإنما كمثال للإقناع من خلال وظائف اللغة الشعرية المجازية والاستعارية في الحجاجية، وهذا ما سنعالجه بالتفصيل في الفصل اللاحق.

(1) Jürgen Habermas, Logique des sciences sociales et autres essais, trad. Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987, p. 309.

(2) Aristote, op. cit., p. 127.

(*) لقـــد لاحـــظ أرسطو أن: "البشر: منذ طفولتهم، لهم ميل طبيعي نحو التمثل ومـــيل نحو الاستمتاع بتمثلاتهم وبهذا يختلف الإنسان عن الحيوان بخاصية التمـــثل التـــي يـــستعين بهـــا في خطواته الأولى، داخل محيطه الطبيعي". (Aristote, op. cit., p. 43).

الشعرية المشهورة، وجعلها نماذجاً وأمثلة تربوية بإضفاء المعنى عليها"[1]، وقـــد ظهـــر أن هـــذا التفسير قد حوّل الشعر إلى نثر أي إلى خطاب (بلاغـــي)، وإنما الشعر مثالٌ لعرض الحقيقة، حيث يَبرز المحتمل ويأخذ قيمته وتتبدّى الآراء المختلفة دون أن يعترضها مبدأ التناقض، لأن اللغة الـــشعرية تـــستطيع أن تـــتحمل ذلك، فهي بذلك نموذج مثالي لنقل التعارضـــات والمفارقـــات أي نقل الحقيقة حسب قائليها وحسب ما يُصبغونه عليها من آراء يتفقون عليها حيناً ويتراجعون عنها حيناً آخر.

في لغـــة الشعر، إذن، يحصل تبرير "كيف يمكن أن يبدو المرء متـــسقاً مع ذاته حينما يقول بالشيئين معاً"[2]، وبذلك فإن الصدق لـــيس مـــن شروط الحقيقة إلا إذا حصل اتفاق بشأنه، فالحقيقة لا تتـــضمن علـــى شرط صدقها وصحتها، بل هي معروضة للإجماع والاتفاق، وبما أن "فن الخطابة يرتبط أساساً بالخطابات وحقيقتها"[3] حـــسب جورجياس، فإن الحقيقة التي يتمّ الاتفاق حولها هي حقيقة مـــرتبطة بالخطاب وملفوظات اللغة بالأساس، أي أن "شرط حقيقة الملفـــوظات هو الاتفاق الافتراضي للآخرين (..) وأن تؤدي تلك الحقـــيقة إلى إجماع وتوافق عقلاني حول ما تقوله"[4]، وبهذا المعنى

---

(1) Gadamer, Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie, op. cit., p. 127.

(2) أفلاطون، المرجع السابق، ص 127.

(3) Platon, Protagoras ou les sophistes, Gorgias ou sur la rhétorique, trad. du grec, lion Robin, Gallimard, Paris, 1980, pp. 145-146.

(4) Habermas, Logique des sciences sociales, op. cit., p. 285.
(وقـــد عـــرّف هابرماس الحقيقة بما يلي: "ذلك الادّعاء بالصدق المصاحب لأفعـــال الكـــلام المـــتحققة (..) ويكـــون ملفـــوظٌ ما صحيحاً عندما يكون الإدعـــاء بالـــصدق المُعبَّـــر عنه بواسطة أفعال الكلام مُعلّلاً (Justifiée)، (Habermas, op. cit., p. 283).

تـــريد البلاغة عرض الحقيقة (الصحيح المحتمل) في فضاء لغة شعرية وتوجيه المستحيل (الكذب) نحو إمكانية التحقق من خلال الإقناع، وعلى هذا الأساس ترتبط الحقيقة (الصحيح) بالشعر (الجميل) بشرط مبدأ الاتفاق والإجماع.

لقـــد بيّـــنت الـــبلاغة، من خلال الخطاب السفسطائي، أن اللغة الشعرية هي المكان "الطبيعي" لتمَثل الحقيقة من جهة، والمكان الـــذي يمكـــن أن تجـــتمع فيه الآراء المتعارضة حول الحقيقة حيث يمكـــنها أن تـــتوافق وتلتقي من جهة أخرى، إذ لا يمكن للإنسان وحـــده أن يقـــدّم الحقـــيقة دون مشاركة الآخرين، وهذا ما أدّى إلى تـــدمير الـــنموذج الميتافيزيقـــي للحقـــيقة كادّعـــاء بالتطابق والمعـــرفة المطلقـــة بالوجـــود، والحقـــيقة ليـــست ما نتفق حوله ونُجمـــع علـــيه، بـــل هـــي الاتفاق نفسه والإجماع نفسه حسب السفسطائيين.

إن ارتباط الخطابة بالجمال، من خلال اللغة الشعرية، إنما يعني انفـــلات الحقـــيقة مـــن التحنـــيط المفاهيمـــي الذي يمارسه العلم (الإبـــستيمي)، وسيكون الرأي الحياةَ المتجددة للمفهوم والفلسفة. ولـــذلك، وكمـــا يرى دولوز، فإن "الجمال في الطبيعة، والخير في العقول هما اللذان سيُحددان الفلسفة كوظيفة للحياة المتغيرة، هكذا فـــإن الفلـــسفة اليونانية هي لحظة الجمال (..)، الجمال والخير هما الوظائـــف التي يُكوّن الرأي قيمة الحقيقة فيها"[1]، ولأنه لا يوجد منطقٌ لقيم الجمال والخير، فتحديد الصدق فيهما والصحة هو مجرد رأي.

---

(1) جـــيل دولـــوز، فيلـــيكس غـــتاري، مـــا هـــي الفلـــسفة؟ مـــرجع سابق، ص 153.

وعلـــى هذا الأساس أعاد بيرلمان تأسيس البلاغة بناء على الطابع المعياري للقيم داخل الخطاب(*)، إذ إننا "لن نندهش (عندما نعرف) أن القـــيم الكونية، والتي نعتبرها أدوات للإقناع بامتياز، محددة من خلال المفاهيم الأكثر غموضاً والتباساً في فكرنا"(1)، فمن خلال مبحث القيم عادت البلاغة(*) إلى الواجهة، بعد أن كانت قد فقدت مكانتها بالمقارنة مـــع الـــنحو المُستعاد في علم اللغة الحديث والجدل المستعاد في المنطق، واللذان حاولا اختزال الحقيقة في العبارية والصورية، لكنهما يفشلان في اســـتيعاب قيم الجميل والخيّر والعادل والشرعي..، والتي لا تتحدد من خـــلال الـــبرهان والـــيقين، الصحيح والصادق، بل من خلال القناعة والرأي والشبيه بالحق والمحتمل.

وعلى هذا الأساس رأى غادمير أن "فنّ الخطابة هو البديل الوحيد الـــذي تبقّى للفكر النظري للفهم، فهو المدافع الأول، منذ القدم، عن طلب الحقيقة وصار بطلاً للمحتمل بدفاعه عن الوضوح المتعلق بالعقل

(*) لقـــد لاحـــظ فان دايك أنه "لمّا كانت البلاغة تعنى في المقام الأول بالوصف (المعـــياري) لفن القول فقد برزت على وجه السرعة أشكال بديلة للاستعمال اللغوي والاتصال، حيث تلعب الخاصية المعيارية التي توجه في حقيقة الأمر إلـــى الكلام "الجيد" أو المؤثر، إزاء الكلام الصحيح الذي كان موضوع علم النحو دوراً جد جوهري دائماً، ونلقى هذه الخاصية البراغماتية للبلاغة تارة أخرى في التطورات الحديثة لعلم اللغة وعلم الأسلوب.."، (أ. فان دايك، علم الـــنص، مـــدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2001، ص 22).

(1) Perelman, Tyteca, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 188.

(*) كمـــا لاحظ بيرلمان أيضاً، في مقدمة كتابه "الإمبراطورية البلاغية"، أنه "لا يـــوجد منطق للقيّم وأن ما نبحث عنه كان قد عُولج من طرف مبحث قديم، منسيّ ومهجور هو البلاغة".

Cf. Perelman, "L'Empire rhétorique", op. cit., p. 09.

العام مقابل الضرورة العلمية، ضرورة البرهان واليقين، مُعلناً عن الإقناع والإفهـــام دون شرط تقديم الدليل، كأهداف للفهم والتأويل وحدودٌ لهمـــا، كمـــا هـــي أهدافٌ لفن الخطابة والإقناع وحدودٌ لهما، وهذه الإمـــبراطورية الواسعة من القناعات والآراء لم تتقلص مع تقدّم العلوم مَهْمـــا كان هذا التقدم عظيماً، بل هي على العكس من ذلك تتوسع لتشمل كل اكتشاف يتوصل إليه بحثٌ ما، فتفرضُ نفسها عليه وتجعله يتكـــيّف معهـــا، فوجود فن الخطابة لا حدود له"[1]، وبهذا المعنى فإن الـــبلاغة الجديدة هي من أعطى للعقل العام خصائصه الحقيقية، بتوسيع الطابـــع العقلاني ليشمل المستبعد والغامض، الملتبس والمستشعر، المؤَثِر دون أن يُفهَم، الفاعل دون أن يُعرَف، والمُغيِّر دون أن يَظهر.

فالـــبلاغة تشتغل دون أن يكون لها مسارٌ منطقي ودون أن تقدم دلـــيلاً علـــى اشتغالها، إنها تعمل داخل التباس القيم وغموضها، وهذا الطابع "اللامنطقي ضروريٌّ للإنسان وأنه ينجم عنه خيرٌ عميمٌ، يرتبط اللامنطقـــي ارتباطاً وثيقاً بعمق الانفعالات، بعمق اللغة والفن والدين، وبـــشكل عـــام بكلّ ما يُضفي قيمة على الحياة، بحيث لن نستطيع أن نفـــصله عـــن هـــذه الأشياء الجميلة دون أن نفسدها بشكل لا يمكن إصلاحه"[2].

إن ظهـــور هذه الحدود الجديدة للعقلانية إنما يُستوعب ضمن الإمـــبراطورية البلاغية بفهم جمالي وعملي، حيث تتبدّى الحقيقة في فـــضاء أعمَّ من فضاء الصحيح، هو فضاء الجميل، لأنه فضاء فاعلٌ معرفياً وعملياً، لكنه يتجاوز قوالب العلم والتفكير المنطقي وينخرط

---

(1) Gadamer, Rhétorique, herméneutique.., in: L'art de comprendre, op. cit., p. 128.

(2) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته،مرجع سابق، ص 35.

في رؤيـــة شاملة للعالم ويشارك في فعاليات العقل العامة ويتدخل في بـــناء القـــناعات والآراء التي تعطي لنتائج العقلانية العلمية قيمتها العملية، إنها أحكام وقيم تختفي وتتوارى وراء الجدران المُتكلسة التي وضـــع مـــن خلالها العقل العلمي حدوداً للإنسانية نفسها كحياة، معتـــبراً مـــا يقع خارج هذه الحدود غير عقلاني ولا يمكن تَعقله أو إخضاعه لمبادئ العقل.

ولهـــذا فالعمل على "إسقاط مظاهر العقلانية العلمية وتقنيات العقل الأداتي في مجالات مغايرة يؤدي إلى إخماد روح المغامرة داخل العقل وتحويله إلى مجرد قواعد شكلية عاجزة على إثارة قدرة الإنسان اللامتناهية على الإبداع والابتكار، لذلك فالعقلانية عليها أن تتجاوز الطابـــع المنغلق للعقل الذي كثيراً ما يُقصي ظواهر في غاية الأهمية والتأثير في حياة الإنسان، لمجرد أنه لم يستطيع أن تستوعبها وتخضعها لقوالـــبه الجاهـــزة"[1]، وعليه فإن أهمية البلاغة تظهر في الفرق غير المـــستوعب منطقياً بين العقل والفعل، أي بين جهاز نظري يُحدد مـــسار الأفكـــار داخله كقضايا منطقية تتميز بالتناسق والتجانس مقـــصياً من دائرة العقلانية كلَّ فكرة غير متجانسة مع النسق العام للأفكـــار والمقـــولات المنطقية وبين الفعل كممارسة تتسمُ بطابع الاســـتهجان والطفـــرة اللـــذان يتحولان مع حركية المجتمعات إلى خاصـــية أساسية للفعل الذي يقدم صورة معكوسة عن المرتكزات العقلانية التي يستند إليها فيوصف باللامعقول وغير المنطقي مع كونه موجوداً.

---

(1) الـــزاوي الحـــسين، الفلـــسفة الواصـــفة: مقاربـــة لأشـــكال التعبيـــر فـــي الخطـــاب الفلـــسفي المعاصـــر، مركز الكتاب للنشر، القاهرة 2002، ص 119.

إن ظهـــور هـــذا الفرق كمسافة أنطولوجية غير مستوعبة داخل الوعـــي بـــين العقل والفعل، يجعلنا نتساءل عن المرتكزات التي توجد خـــارج حـــدود المقولات العقلانية(*) وتمارس سلطتها في توجيه الفعل دون أن تـــرتبط به بشكل يمكن استنباطه أو الاستدلال عليه أو يمكن اســـترجاعه اصـــطناعياً كما هو الشأن في المنطق الرمزي، هذه المنطقة المهجـــورة والمقصاة هي منطقة القيم، "فالفعل مُوجّه بواسطة قيم تتغير حـــسب الأزمنة والأمكنة الاجتماعية، حتى داخل الجماعة المتجانسة، فهي لا تشكل نسقاً مكتملاً ومتجانساً"[1]، ومن هذا المنطلق يظهر بأن مـــتابعة هـــذا التغيّر القيمي واحتوائه ضمن قوالب يبدو أمراً مستحيلاً بالنـــسبة للعقلانية من خلال مقولاتها الأساسية حول الصدق والكذب والـــصحيح والخاطـــئ، وهذا ما يدفع إلى البحث عن مقاربات شمولية لحـــياة القـــيم بإعطـــاء الحقيقة قيماً أخرى كالجميل والخيّر والشرعي والعادل والفاضل.

إن المقاربـــات الـــشمولية لمبحث القيم لا تكون إلا داخل اللغة، باعتبار أن "كليانية العقل هي اللغة وأن الكليانية الحقيقية للعقل ليست ممكـــنة دون لغـــة"[2]، كما أن "طابع اللغة الشمولي يتوافق مع اتساع الـــبلاغة"[3]. وبهذا فإن البلاغة، من خلال الطابع الشمولي للغة، تتسع

(*) إن وجـــود مرتكـــزات خارج حدود المقولات العقلانية لا يعني الإشارة إلى اللاوعـــي، الـــلاإرادي واللامعقول، ولكنه يشير إلى مناطق عقلانية ولكنها مهجـــورة ومنـــسية، تتمظهـــر فـــي اللغة وتتسرب في الخطاب، فقد لجأت الرياضـــيات مثلا إلى اعتماد العدد التخيّلي (ت) في الأعداد المركبة لإيجاد حلول للمسائل التي يعجز العدد الحقيقي وحده عن حلها.

(1) Robert Blanche, op. cit., p. 226.

(2) Zoran Jankovic, Au delà du signe, op. cit., p. 61.

(3) Gadamer, Rhétorique, Herméneutique, op. cit., p. 125.

إمبراطوريتها لتشمل مناطق الوعي المتباعدة والتي تظهر استقلاليتها عن الوعي نفسه باعتبارها مواضيع متعذرة على الحجز والاختزال.

ولهـــذا، وإذا قلنا بمفاهيم الفلسفة النقدية، "فإن المواضيع ليست معطاة للوعي وغير مكتملة أو متحجرة أو منكشفة "في ذاتها"، وهذا ما يجعـــل العلاقة بين التمثل والموضوع تفترض فعلاً عفوياً ومستقلاً عن الوعـــي"[1]، مما يعني أن البلاغة تطمح إلى الكليانية التي تحتوي المعياري والقيمـــي كأماكن جديدة للحقيقة جاعلةً من فاعلية اللغة فعلاً عفوياً ومـــستقلاً، بوصفها خطاباً طبيعياً "وحيّزاً غير محدد بذاته، حاملاً لكلّ شيء، ليس للثقافة المنقولة بواسطة اللغة فقط، وإنما كلّ شيء بإطلاق، لأن كلّ شيء يحتل مكانه ضمن مجال الفهم الذي نتحرك فيه جميعاً"[2]، لكـــن هـــذه الكليانية لا تتحدد كفضاء منطقي، وكيف له ذلك وهو الاختزالي في جوهره، بل تتحدد في فضاء جمالي، الجمالي بوصفه المجال القيمـــي الأكثر اتساعاً في اللغة وهو ما يمكن استثماره داخل البلاغة، ومن هنا كانت "فكرة جورجياس في جعل النثر أكثر جمالاً من الشعر (..) وفي جعـــل الخطابـــة في خدمة الجميل"[3]، من أجل بناء خطاب يـــستهدف الاتفاق كقيمة للحقيقة تستعيد الصحيح جمالياً، أي بربطه بـــواقعه العملـــي الموسّع الذي يشمل القيم الدافعة إلى الفعل وليست الحقيقة التي تحددها الأوضاع النموذجية كما حددها أرسطو.

إن عـــودة البلاغة إلى البحث الفلسفي المعاصر إنما هي مشروع لإعـــادة صياغة العقل، صياغة تسمح له بالتعرف على إمكاناته الكامنة

---

(1) Ernest Cassirer, La philosophie des formes symboliques, 2, la pensé mythique trad. Jean Lacoste, éd., Minuit, Paris, 1972, p. 49.

(2) Gadamer, Rhétorique, herméneutique.., op. cit., p. 129.

(3) Reboul, Introduction à la rhétorique, op. cit., p. 18.

والـــتي ترزح تحت وطأة التعسف العلمي الذي يدّعي اكتمال القواعد المنـــتجة للمعـــرفة وليس من سبيلٍ للبحث عن المعرفة بغيرها، وقد تمّ ســـحبُ هـــذه القواعد إلى اللغة كذلك، ممّا أضعف طاقتها الإبداعية وأدّى إلى تراجع نشاط التفكير فيها وهذا لأن هذه القواعد التي وضعها العلـــم أنـــشأت مـــناطق محدودة للوعي وجعلت ما يُفكَّر فيه بدون الاستعانة بهذه القواعد خارجَ حدود العقل.

والـــبلاغة إنمـــا تريد تجاوز هذه الحدود، وضمَّ مناطق الوعي التي يُقصيها العلم (البرهان) خارجه، أي أنها تبحث عمّا يبعث على التفكير كـــبؤرة توتـــر، بتعبير هيدغر، "فالبؤرة الأشد توتراً هي ما يُمَكِّن من الـــتفكير، إنهـــا تتحدث لنا عن حركتها الخاصة كي نلتفت إليها من خـــلال إعمال الفكر، وهي ليست أبداً من صنعنا، كما أنها لا تتأسس مطلقـــاً على تمثلنا لها، بل إنها تعطي التفكير وتُمكِّن منه، ولا تعطي إلا ما هو بحوزتها، وما هو بحوزتها إنما هو ما تَكُونُه هي ذاتها، أي من ذاته يدفع أكثر إلى التفكير ويُمكِّن منه"[1]، إن هذه البؤرة التي تعطي التفكير إنما هي معطاة بذاتها في اللغة وهي مصدر الحقيقة، "فالحقيقة لا تحدث مـــن وراء ظهر اللغة، بل من وراء ظهر أولئك الذين يطوّرون بأنفسهم فكـــرة أنهـــم يفهمـــون العالم، أو لا يفهمونه أبداً، وتحدث أيضاً في اللغـــة"[2]، فإذا كانت الحقيقة لا تتجلى إلا من خلال نشاط اللغة، فإن

---

(1) مـــارتن هيدغـــر، التقنـــية – الحقيقية – الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهـــادي مفـــتاح، المركـــز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1995، ص 189–190.

(2) Gadamer, Rhétorique, Herméneutique.., op. cit., p. 138.
ويأتـــي حـــديث غادمير عن دور اللغة في سياق ردّه على هبرماس. يقول غادميـــر: "بأيّـــة عاطفـــة يُدافـــع هبرماس عن العلوم التجريبية ضد عملية اختزالها إلى لعبة لغوية". (Ibid., 137).

البحث عنها لا يكون إلا بتوسّل مسالكها وتشعباتها، وبهذا نكون أمام قراءة بلاغية للحقيقة.

إن قـــيمة الحقـــيقة في البلاغة مرتبطة، إذن، بجمالية اللغة، ليس بوصفها وسيلة للاتصال أو نسقاً يمكن إخضاعه إلى العلم (كاللسانيات)، بـــل باعتبارها ملَكة طبيعية وصورةً وفضاءً وعالماً، كما ألحّ على ذلك غـــادمير ومن قبله هيدغر، "فاللغة لا تحيل إلا إلى ذاتها ولا يتمُّ تجاوزها إلا في نفـــسها، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول عنها طبيعية"[1]، وعلى هذا فإن قيمتيْ الصحيح والخاطئ ستندرجان ضمن الصيرورة اللغوية.

تنخـــرط الحقيقة في مسار الملفوظات ولكن دون اختزال معرفة هذا المسار في حسابٍ رمزي خارج اللغة، كما يفعل المنطق الرمزي وحساب القـــضايا، ومـــنه فـــإن "الملفوظات وحدها يمكنها أن تكون صحيحة أو خاطـــئة"[2]، أي بما يتوافق مع طبيعة اللغة ذاتها (الصحيح) أو ما يخرج عن المـــسار الطبيعي للغة بما هي ملَكة للاقتراب من الفهم والتعليل (الخاطئ)، ولهـــذا فإن البلاغة هي إصلاح هذا الخطأ والدفع بالكلام الصحيح ليكون كلامـــاً جيّداً، أي الدفع باللغة على تراتبية داخلية لتُخرِج أجْوَدَ إمكاناتها الطبيعـــية في تحـــصيل الحقيقة، ومنه كانت البلاغة، حسب كونتيليان[*] Quintilien، "هـــي علـــم الكلام الجيد"[3]، لكنها ليست علماً اصطناعياً يـــضع القـــوالب الجاهـــزة ليكيل بها الصحيح والخاطئ بل هي "معطى طبيعي"[4] وبهذا تلتقي البلاغة مع اللغة في الفضاء الطبيعي، فضاء الجميل.

---

(1) Jean Hyppolite, Logique et existence, op. cit., p. 38.

(2) Habermas, Logique des sciences sociales, op. cit., p. 317.

(*) خطيب روماني من القرن الأول الميلادي.

(3) Georges Molinié, Dictionnaire de rhétorique, op. cit., p. 09.

(4) Ibid., p. 10.

إن دور الـــبلاغة يكمن في إيجاد المنافذ اللغوية إلى عمق الحقيقة، وذلك بواسطة اللغة نفسها كإمكانية مفتوحة، لأن اللغة لا حدود لها، إنهـــا تـــولد نفسها بنفسها، والبلاغة بهذا الدور "تُطوِّر منهجياً ملكة طبيعية"[1]، وتدفع بالبعد الإنساني في الحقيقة إلى الظهور بكل تناقضاته واختلافاته كآراء وقناعات، فالإنسان "**قناعة**".

3.1. البلاغة والأسلوبية:

لقد كان هدف البلاغة القديمة هو تعليم الطرق الصحيحة للقول الـــصحيح أي "الخطابة"، فارتباطها الأساسي باللغة يجعلها تقدم تجربة معرفية حول التعامل مع اللغة كخطاب، "فالتجربة البلاغية تطلعنا على العلاقـــة بـــين الذات المتكلمة واللغة"[2]، وإذا كانت هذه التجربة هي طريق إلى الحقيقة، كما يتم تصورها من خلال نشاط اللغة، فإنها أيضاً، ونظـــراً لطابعهـــا المعياري، طريقٌ إلى شكل لغوي مخصوص هو محل الخطـــاب وصورة لفحواه "ووجهة النظر المعيارية للبلاغة القديمة تعلّمنا كـــيف يجب أن نكتب"[3]، وبهذا فإن للبلاغة أثرٌ أسلوبـــي يجب أن يكون داخل دائرة مقاربة الخطاب.

إن الأسلوب هو عنصر في بناء البلاغة، بما هو "طريقة الفعل، وفي اللغـــة هو طريقة التعبير عن الفكر بواسطة الكلمات والإنشاءات"[4]، وقـــد اعتـــبر جينـــيت Genette أن "البلاغة هي نسق من الأشكال

---

(1) Habermas, op. cit., p. 240.

(2) Habermas, Logique des sciences sociales, op. cit., p. 243.

(3) Georges Mounin, Clefs pour la linguistique, éditions Seghers, Paris, 1971, p. 151.

(4) Pierre Guiraud et Pierre Kuentz, La stylistique, éd., Klinckseick, Paris, 1978; p. 03.

التعـــبيرية"[1]، فالارتباط بين البلاغة والأسلوبية "stylistique" يشكّل، تاريخياً، انحساراً لدور البلاغة وأهميتها داخل النشاط المعرفي، فقد لاحظ برتيون أن "البلاغة اختفت، كمادة تعليمية وجزءٍ من المعرفة، منذ نهاية القرن التاسع عشر، في كل المناهج الدراسية والجامعية (..) واختفى اسم البلاغة رسمياً في فرنسا سنة 1902، حيث تغيّر "قسم البلاغة" إلى قسم "تاريخ الأدب""[2]. ويُفسَّر الغياب الطويل لمبحث البلاغة بتلاشي البعد الـــتداولي في تعليميـــتها وانغلاقها على الخطاب بوصفه "لوناً، وزخرفة ornement وليس كأداة عقلية للإقناع"[3]، أي بوصفه شكلاً أسلوبياً.

لقـــد بَدَت الأسلوبية كانـــزياح علمي وأدبـــي لمبحث البلاغة، وتأسست كمبحث مستقل له أهدافه وغاياته، لكن ارتباطها بالبلاغة يتسم بالطابـــع الجدلي ممَّا يُبقيها ضمن حدود "الإمبراطورية البلاغية"، لأنه، وكما لاحظ مونان Mounin، فإن "كل أسلوبية تَؤُوْل إلى بلاغة)"[4]، فالأسلوب لا ينتهي عند حدود رسم الشكل الخطاب، إذ إن "الشكل حقـــيقة مبنية بواسطة التعبير"[5]، كما أن البلاغة، كجانب تأثيري من الخطاب، تصبح أثراً لهذا الشكل، لكن الفروق الناشئة بينها إنما تحصل في القيمة التداولية للشكل الخطابـــي.

لقد لاحظ ديكرو وتودوروف، في معجمهما الموسوعي حول علوم اللغة، وفي مادة يجمعان فيها "البلاغة بالأسلوبية"، بأنه "وخلال العـــشرين قرنٍ الماضية، مرّت البلاغة بتعديلات جوهرية (..) وقد

---

(1) Ibid., p. 121.

(2) Philipe Breton, L'argumentation dans la communication, éd., Casbah, Alger, 1998, p. 09.

(3) Breton, op. cit., p. 10.

(4) Mounin, op. cit., p. 152.

(5) Jean Cohen, Structure du langage poétique, éd., Flammarion, Paris, 1966, p. 28.

فقـــدت جانـــبها الـــتداولي المباشر، فلم تكن غايتها تدريس كيفية الإقـــناع بـــل كيفـــية بناء خطاب جميل، أي أنها اخْتزِلت إلى فنٍّ للأسلوب "elocuto"، أمّا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فلم تكـــن البلاغة سوى عملية إحصاء للأشكال الأسلوبية (..)، وبهذا أصبحت الأسلوبية الوريثَ المباشر للبلاغة، وليس مصادفةً أن تتكوّن (الأســـلوبية) في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين"[1]، ويمكـــن النظـــر إلى هذا التحول التطوري للبلاغة، من الخطابة إلى الأسلوبية، من زاويتين:

أ - **كانخطاط**، باعتبارها قد فقدت طابعها التأثيري وأصبحت هيكلاً شكلياً مرتبطاً "بالمخادعة الموجودة في اللغة"[2]، أي بالتحايل على أشـــكال[*] الخطـــاب دون أن يكون لهذه الأشكال أثراً عملياً أو معـــرفياً، وعلى هذا الأساس تتجه الأسلوبية إلى الخطابات الأدبية أكثر من غيرها.

وبهـــذا المعنى يمكن القول مع هينريش بليث أن "نظرية الأسلوب الزاهدة في الأثر (أو التأثير) تتعارض مع البلاغة التي تسعى إلى الإقناع

---

(1) Ducrot, Todorov, Dictionnaire encycl. des sciences du langage, op. cit., pp. 100-101.

(2) Guiraud et Kuentz, La stylistique, op. cit., p. 123.

(*) يُعـــرّف جينيت الأشكال Figures بأنها "طرق الكلام في اختلافها عن طرق أخـــرى، بواسطة تعديل خاص يختزل كل شكل في نوعٍ معزول ممّا يجعلها أكثر حياة وتميزاً وإبهاراً من طرق الكلام التي تعبّر عن عمق الفكرة نفسها دون تعديل خاص". (Guiraud, La stylistique, op. cit., p. 121).

وقـــد لاحظ بونوم "أنه، ومنذ اليونان القديمة، ارتبط مفهوم الشكل بالبلاغة، حـــيث الموضوع هو دراسة الأسلوب وتقنيات الإقناع، فالشكل يُعالَج ضمن التعبيرية في علاقتها باللغة الموحّدة"). يُنظر: (Marc Bon homme, "Les figures clés du discours", Seuil, Paris, 1998, p. 06).

عـــن طريق الاحتجاج"[1]، حيث صاحبَ انحطاط البلاغة انخفاضٌ في الطابـــع القيمي للخطاب نفسه، وتَعثرٌ للغة في إنجاز فعاليتها الأساسية كملَكة للفعل والتأثير.

ب - **كتلازم وتمفصل**، فالبلاغة ليست إلا أسلوبية تأثيرية، والأسلوبية هي بلاغة الأشكال في استخدامها للفروق الشكلية لإنتاج الفعل الإقناعي، باعتبار "الشكل كفرقٍ بالنسبة للاستخدام، وهذا الفرق موجـــود في الاستخدام (البلاغة)، وتلك هي مفارقة البلاغة"[2]، فالأسلوبية بهذا الشكل تعبّر عن لعبة الفروق الشكلية وهي فروق ذات فعالـــية مُنـــتِجة داخل اللغة، أي أن حركة الشكل وتباعده وتمايزه، إنما هي مناورة أسلوبية تَؤوْل في النهاية إلى بلاغة، وهذا مـــا عبّر عنه ديكرو بقوله إن "المناورة الأسلوبية يمكن فهمها في الأصـــل كحيلة، تريد من خلال نوعٍ من الفعل السببـــي إنتاجَ اعـــتقادٍ ما لدى السامع، إنها تنـــزع إلى تأسيس نوع من الرمز الثاني التي تتراكب في اللغة الواصفة في النحو والمعاجم، هذا الرمز الـــثاني يـــشغل جانـــباً مُهمّـــاً، ويكادُ يُكوِّن كليّاً، ما نسميه "بلاغـــة"[3]، وبهذا يتفق ديكرو مع مونان في مآل الأسلوبية إلى بلاغة عبر حركة الشكل[*].

---

(1) هنـــريش بلـــيث، الـــبلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت 1999، ص 19.

(2) Guiraud et Kuentz, La stylistique, op. cit.,, p. 121.

(3) Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, Principes de sémantique linguistique, éd., Hermann, Paris, 1991, p. 16.

(*) ويمكن أن نحصي بعضاً من الأشكال البلاغية، كما عدّدها ماريتي، وهي:
أ - Dialogisme: شكل بلاغي يُحوّل الأفكار والمشاعر إلى صيّغ حوارية.
ب - Hypophore: شكل بلاغي نحدد من خلاله الاعتراضات وإحصائها.

إن المـــناورة الأسلوبية ليست انـــزياحاً خطابياً يبتعد عن الدور الأساسي للخطاب في التأثير، لأن التأثير محايثٌ للأسلوب نفسه، وتلك هـــي "مفارقـــة البلاغة" بتعبير "جينيت"، فالبلاغة متجلية بدرجات في الفـــروق الـــشكلية والأسلوبية ومتلوّنة بصبغة الحدود التي تفصل بين الأشـــكال المختلفة للغة، فهي تهيمن على الخطاب الطبيعي من خلال التصاقها بطبيعة اللغة نفسها.

وبهـــذا يمكـــن القول إنه "لا توجد طبيعة غير بلاغية للغة، حيث نستطيع أن نقول إن اللغة نفسها هي نتيجة فنون بلاغية محضة"[1]، أي أن اللغـــة لا تنفـــصل عـــن فعـــلِ تَـــشكّلها وطرق تعبيرها وإطارها الأســـلوبـــي الذي تمارس فيه مناوراتها ونشاطها اللعبـــي كجزء من ماهيـــتها وخاصية من خصائصها الجوهرية والتي تهيمن من خلالها على عمليتيْ التفكير والكلام.

ج – Anaphore: تكـــرار الكلمـــة نفـــسها علـــى رأس الجُمـــل أو بعضها.

د – Prolepse: شـــكل بلاغـــي استباقي، يتم من خلاله توقع الاعتراضات ودحضها مسبقاً.

هـــ – Aporie: شكل بلاغي يُعبّر عن التشكيك والارتياب.

و – Epitrope: شـــكل بلاغـــي يهدف إلى ربط ما من شأنه أن يساهم في التشكيك والمنازعة لإعطاء مزيد من القوة لما نريد الإقناع به.

ز – Paralipse: شكل بلاغي يتم من خلاله تركيز الانتباه على موضوع ما، متظاهرين بإهماله والتغاضي عنه، بغرض المناورة الإقناعية.

ح – Epiphore: تكرار الكلمة آخر كل جملة أو فقرة.

ط – Diaphore: التورية، أي تكرار الكلمة نفسها، بمعنيين مختلفين.

أنظـــر: Angèle Kremer, Marietti, "Nietzsche et rhétorique", PUF, Paris, 1992, pp. 138-139.

(1) Ibid., p. 113.

كمـــا أنها لا تنغلق على التشكل والتعبير، وإنْ كانت تقفُ عند حدَّيهما، كما هو الحال في مثال الشعر(*)، غير أنها تستجمع، مع فعل التصنيع في التعبير والتشكيل، فعلَ التأثير والإقناع، بل أمكننا القول إنه لا تكـــون اللغـــة إلا بدرجة التأثير التي تبدأ من لحظة الاستقبال نفسها (قراءة، استماع..) كدرجة دنيا في تأثير الخطاب، إلى لحظة الفهم التي لا تحـــصل إلا بـــشيءٍ من التأثير، ثمّ إلى لحظة العمل بالخطاب (المتعة، المعرفة، اتخاذ المواقف، تشكيل الآراء..).

وبهـــذا الشكل، وكما يرى بليث، فإن "كلَّ نصٍ هو بشكلٍ ما "بلاغة" أي أنه يمتلك وظيفة تأثيرية، وبهذا الاعتبار فالبلاغة تمثل منهجاً للفهم النصّي مرجعه التأثير، وعندما نفكر حسب المفاهيم البلاغية فإننا ننظر، مبدئياً، إلى النص المستمع/القارئ ونجعله تابعاً لمقصدية الأثر (..) ففي النموذج البلاغي للتواصل يحتل متلقي الخطاب المقامَ الأول بدون منازع"[1]، وبهذا تفتح البلاغة مجال الترابط بين النص والفعل، بين اللغة

(*) يـــصعب الفـــصل، إلا منهجياً، بين البلاغة والشعرية، كما لاحظنا في بداية الفـــصل، إذ إن التصنيع اللغوي إنما يخلص في الشعر إلى التأثير والتفعيل، فقـــد رأى الفارابـــــي أنـــه "تُـــستعمل الأقاويل الشعرية في مخاطبة إنسان يـــستنهض لفعل شيء ما باستقرارٍ إليه واستدراجٍ نحوه (..) ولذلك صارت الأقاويـــل دون غيرها تجمّل وتزيَّن وتفخّم ويُجعَل لها رونق وبهاء بالأشياء التـــي ذُكـــرت في علم المنطق".(الفارابـــي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 27).

ورأى فان دايك أن "الأبنية البلاغية للنص ذات علاقة وثيقة بالأبنية الأسلوبية للـــنص أيضاً، ويُعرَف جزء منها تحت اسم "صوّر الأسلوب"، ويتعلق الأمر هنا أيضاً بأبنية أو عمليات محددة، تبدو كأنها لغوية غير أن مقولاتها ليست نحـــوية أو لغوية، فمقولة "التكرار" مثلا لصوت وكلمة ومعنى.. إلخ، ليست فـــي الأســـاس مقـــولة لغوية".(أنظر: فان دايك، علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات، مرجع سابق، ص 21).

(1) هينريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص 24.

وأفعالهـــا، بـــدءاً بـــتفاعل المؤلف مع نصه والأثر المنعكس للنص عليه "كرأي مُلزِم" له بالأساس، وبهذا يرى غادمير أن "فهمَ النص هو تطبيقه على أنفسنا بالأساس"[1]، ومنه فكلُّ نص يمتلك القابلية لأن يتحوّل إلى فعلٍ لأنه مبنيٌّ بالأساس على "قوة" بالمعنى الأرسطي للكلمة (***dynamis***)، فإذا كانت هذه القوة والدينامية والإمكانية محايثة لعمل النص في تحوّله إلى فعل، أمكَن القول حينها إن البلاغة هي قوة اللغة وجوهرها.

وقـــد بيّن ريكور، في مؤلفه الأساسي "من النص إلى الفعل"، العلاقة بين النصوص ومرجعية الفعل حينما اعتبر أن "مرجع بعض النصوص – إنْ لم يكنْ كلّها – هو الفعل نفسه (..) والانتقال من النص إلى الفعل يكفّ تماماً عن الظهور كتماثل جريء، في الحدّ الذي يمكن أن نبيّن فيه أن منطقة مـــا مـــن الخطاب على الأقل، على وعيٍ بالفعل، ترجع إليه، تصفه ثانية وتقـــيّد بناءه"[2]، فالفعل هنا إنما هو جوهر الخطاب، إذ من خلاله يتحوّل الـــنص من "مكان" معزولٍ تبني فيه اللغة نفسها وتنغلق على قوة تشكيلها وأســـلوب تعبيريـــتها، إلى "مكـــان" يجتمع فيه المؤلف والقارئ، الخطيب والسامع. "فالبلاغة لا يمكنها أن تشتغل إلا انطلاقاً من تصور للغة كمكان مـــشترك بـــين الخطيب والسامع، ومن هذا المكان المشترك المرجعي، يقوم الخطـــيب بـــرفع مكان مشترك أكثر مقاربة هو الخطاب"[3]، ومنه يمكن وصـــف البلاغة بأنها الإقناع من خلال الخطاب، كما أن الخطاب لا ينبني بمعـــزل عن متلقيه فهو شرط في إقامته ودليلٌ على خروج النص إلى الفعل

---

(1) Gadamer Hans Georg, Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, trad. Pierre Fruchon, éd., Seuil, Paris, 1996, p. 420.

(2) بـــول ريكـــور، مـــن النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة وحـــسان بورقـــية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط 1، 2001، ص 135.

(3) Marietti, Nietzsche et la rhétorique, op. cit., p. 207.

ومـــرجع لـــه، وبهذا تنبني البلاغة على ثلاثية: المتكلم/الخطيب (Ethos) والمُتحدَّث إليه/السامع (Pathos) وموضوع الخطاب (Logos).

إن ارتباط البلاغة بالنصوص، إنما يحيل إلى وظيفة جديدة للبلاغة هي تحلـــيل النصوص بدل إنتاجها من خلال تتبع الطريق الذي يسلكه الخطاب مـــن الـــنص عبر الفهم إلى الفعل، "ففن الخطاب هو كذلك لأنه مرتبط بالطابـــع المباشر لفعله"[1]، وانطلاقاً من هذا الارتباط أمكن جعل البلاغة عملـــية لإعادة بناء النصوص عبر قراءة تداولية تتعقب حركة الفعل داخل الخطاب، وعندما تقارَن بالبلاغة القديمة فإنها بلاغةٌ في الاتجاه المعاكس، أي أنها تنطلق من النص وعبر حدوده الشكلية وفجواته الأسلوبية وانـــزياحاته التعـــبيرية لتصل إلى بناء خطاب جديد انطلاقاً من الفهم كمكان مشترك بين المؤلف والقارئ وهو الرهان الجديد للبلاغة.

وبهذا المعنى يمكن أن نفهم مع غادمير، أن "فهم النص شكلٌ إنتاجي مستقل أقرب شبهاً إلى فنّ الخطيب منه إلى سلوك السامع"[2]، وإذا اعتبرنا أن فهـــم الـــنص فهماً بلاغياً هو إنتاج مستقل، أي أنه منفصل عن النص نفسه وعن حقيقته، فإن البلاغة الموجَّهة لإعادة بناء النصوص وتحليلها على أساس التأثير والفعالية اللغوية، ليست لغة واصفة (Métalangage) بالمعنى الـــذي تأخـــذه كلغة تقف وراء لغة النص، كما أن "اللغة الواصفة ليست خطابـــاً صحيحاً حول اللغة، وإنْ ظهر أنها تقوم بهذه الوظيفة أحياناً، فهي قـــبل كـــل شيء خطاب حرٌّ حول اللغة"[3]، فلغة البلاغة التحليلية تمتلك حقيقتها بذاتها باستقلالها عن النصوص التي تشتغل عليها، وبهذا المعنى فقط توصف بكونها بلاغة.

---

(1) Gadamer, Rhétorique, Herméneutique, op. cit., p. 127.

(2) Gadamer, Rhétorique, Herméneutique, op. cit., p. 128.

(3) Josette Rey-Debore, Le métalangage, éd., Armand Colin, Paris, 1997, p. 17.

لقـــد لاحظ بليث أن "عملية إعادة بناء البلاغة، باعتبارها منهجاً لتحلـــيل النصوص، تستند على مبررين: المبرر الأول ذو طبيعة تاريخية، فهـــناك أمـــرٌ أكيد وهو أنه على طول تاريخ وجود نظرية بلاغية فإن نـــصوصاً مخـــتلفة (خطابات، مواعظ ورسائل وأشعار... إلخ)، تنتج حـــسب قواعدها، فإذا ما استعملنا بعد ذلك المقولات البلاغية لتأويل تلك النصوص، فإننا سنساهم في كشف تركيبها الشكلي القصدي"[1]، ومـــن خـــلال هذه الوظيفة الجديدة، تعيد البلاغة بناءَ نفسها بشكل يـــضمن اســـتمراريتها التي ترتبط باستمرارية النص نفسه من الناحية التاريخية، أما من ناحية الموضوع فإنها ترتبط بالخطاب كأثر للنص ومنه تـــضمن فعاليتها حيث "يمكن للبلاغة المعيارية أن تصبح بلاغة وصفية، بـــل أيـــضاً بلاغة تاريخية وتأويلية تعكس بصورة نقدية وضعيةَ تلقِّي الـــشارح (للـــنص)، إنها مؤهلة، في هذه الحالة، لتكوين أسس "نظرية تداولية للنص""[2]، أي تكوين جهاز نظري للقراءة مبني على تمثل القيم التداولية وتحليل اللغة من خلال أفعالها.

لقـــد اتضح، من خلال هذا التحليل، أن تطور البلاغة إلى هذا المستوى، الذي يصفه ببرلمان "بالإمبراطورية البلاغية"، إنما ساعدت عليه حركة الأسلوبية بوصفها جوهراً في اللغة، إذ كلاهما يساهم في الـــتأثير علـــى المتلقي ودفعه إلى الاقتناع بما يحمله الخطاب والعمل بمقتـــضاه حـــسب قـــصدية الخطاب وفعاليته، وهو شرطٌ في إقامة الخطابات نفسها، وبهذا أمكننا فهم ارتباط البلاغة بالخطاب كمسار عقـــلاني للنص نحو القارئ عبر الفهم الذي سيصبح جزءاً مُهماً من الوظيفة البلاغية لعملية القراءة، كما هو جوهر في إنتاج الخطابات

(1) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص 23.
(2) هنريش بليث، المرجع نفسه، ص 29.

الواصفة التي تضطلع بمهمة تحرير المعنى من طمس الكتابة وبذلك هي لغة جديدة وبلاغة جديدة.

4.1. تقويض البلاغة:

لقـــد بُنـــيت البلاغة التقليدية على تطابق الكلمات ومعانيها كشرط لإقامة الحقيقة، غير أن هذا التطابق هو تَوهّمٌ ومغالطة، بالمعنى السفسطائي للكلمة، ومنه فإن الحقيقة تكون قد تأسست على مبدأ ميتافيزيقي للتطابق يُجيب عن سؤال سقراط: "ما هو إذن السلوك الناجح بإزاء حروف اللغة؟ ومـــا الذي يجعل الرجل حسناً مع حروف اللغة؟"[1]، وبهذا تكون الحقيقة، حـــسب المعيار البلاغي، هي تطابق الملفوظات مع المعاني، وهذا هو محور الإقـــناع في البلاغة، إنها تقوم على مبدأ الهوية والتطابق والتجانس و"توافق المـــنطوق مـــع شيء ما"[2]، والتطابق يستلزم استبعاد الخطأ بوصفه خللاً وعيباً وفساداً للتماهي بين اللفظ ومعناه، وبالتالي فساداً للحقيقة.

ومن ذلك كانت البلاغة إجادةُ الكلام وإتقانه للاحتراز من الخطأ والوقاية من الوقوع فيه كسلوك جيّد تجاه اللغة، "إنها فنٌّ، أي مجموعة القواعد التي تسمح إمّا بالإقناع، وإمّا بالتعبير الجيد (..) فهي مؤسسة اجتماعـــية"[3]، لكـــن هـــذا المـــنظور، الذي تأسست عليه البلاغة

---

(1) أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مرجع سابق، ص 13.

(2) هيدغر، المرجع السابق، ص 16.

(3) رولان بـــارت، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ط 1، 1999، ص 166.

وقـــد انـــتقد بارت البلاغة، حيث لاحظ "أنها تلقت خلال قرون، منذ القديم وحتى القـــرن التاســـع عـــشر، تعـــريفاً وظيفـــياً وتقنياً في الوقت نفسه، وفي المجتمع البـــرجوازي، فـــإن فـــن الكـــلام، بحـــسب بعض القواعد، هو علامة للسلطة الاجتماعـــية، وأداة لهذه السلطة". (بارت، المرجع نفسه، ص 166، 167). ولهذا حاول بارت أن يستبدل التعريف الوظيفي للبلاغة، بتعريف بنيوي وإخباري.

الكلاسيكية، لم يصمد أمام التقويض والهدم الذي تعرضت له الميتافيزيقيا، خاصة بعد تأسيس الكوجيتو الديكارتي وبروز الذات داخل العملية المعرفية وتلونها باللغة وانفلاتها من المطابقة والتجانس وأصبح الخطأ كجزء من الذات، جزءاً من الحقيقة، بل أصبح أنه من "ضمن شروط الحياة قد يرد الخطأ"[1]، وبهذا هاجم نيتشه البلاغة وأعاد خلخلتها ثم بناءها على أساس الاختلاف، مُطيحاً بأوهام الحقيقة المعبَّر عنها بواسطة اللغة، هذا الاختلاف الذي يقيم في الاستعارة فالحقيقة بذلك هي استعارة وتمثيل.

لقد لاحظ ريكور أن نيتشه قام باستخراج الاستراتيجيات البلاغية المطمورة والمنسية والمكبوتة نفاقاً، باسم مباشرية التفكير، واعتبر أن اللغة كلها تمثيلية "le langage est tout entier figurative" ويصرّح بنبرة احتفالية: "ما هي إذن الحقيقة؟ إنها مجموعة متحركة من الاستعارات والمجازات والتشبيهات بالإنسان، باختصار هي مجموعة من العلاقات الإنسانية التي تمّ الارتقاء بها وتغييرِ هيئتها وتحسين لفظها ومعناها بلاغياً وشعرياً، والتي بعدَ طول استعمالَ تظهر لشعب ما، أنها ثابتة ومشروعة. إن الحقائق إنما هي أوهام نَسينا أنها أوهام، واستعارات فقدت قوتها الحسية ونقودٌ زالت النقوش التي عليها، فتحوّلت إلى مجرد معدن"[2]، وبهذا الهدم المعرفي لنموذج الحقيقة المبني على التوافق والتطابق، تتجدّد في اللغة الإمكانات المطمورة تحت الرابطة الصلبة بين المعنى واللفظ، والتي هي في الحقيقة رابطة ميتافيزيقية قابلة للتقويض والتدمير والهدم.

---

(1) نيتشه، العلم المرح، ترجمة وتقديم: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 1993، ص 130.

(2) Paul Ricœur, Soi même comme un autre, éd., Seuil, Paris, 1990, pp. 23-24.

ولأن الحقيقة، بهذا الوصف، استعارية وتمثيلية، ولأن اللغة نفسها كما يقول جون بول (Jean Paul) هي "قاموس من الاستعارات الذابلة"[1]، فإن مسألة الصدق داخل الخطاب هي مسألة احتمالية ونسبية، "فالصدق دائماً نسبي بالنظر إلى نسق تصوري تمّ تحديد جزء كبير منه من خلال الاستعارة"[2]، إن هذا النسق التصوري إنما هو نسق غير تطابقي، وبهذا المعنى وجّه نيتشه نقده للبلاغة بوصفها مبنية على جانب أسطوري، "فالأسطوري mythos هو الذي جعل الناس مؤهلين لتعلّم البلاغة (..) والإنسان المرتبط بالأسطورة يجهل قوانين السببية التاريخية التي يمكن أن تكوِّنه، فهو سعيدٌ بالاستعانة كما هو ممكن ذهنياً، يعني الاستعانة بالإقناع"[3]، فالاستعارة تعبّر عن لامعيارية الحقيقية التي تعبّر بدورها عن اطراد اللغة وعدم انتظامها في شكل يسمح لها بتثبيت أنماط الانسجام والتوافق والتطابق بين الألفاظ والمعاني[*].

---

(1) Ibid., p. 23.

(2) جورج لايكوف، مارك جونسن، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار طوبقال، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 1996، ص 163.

(3) Marietti, op. cit., p. 99.

(*) لقد هاجم الجابري البلاغة العربية واعتبرها "قمعاً" إبستيمولوجياً حينما يقول في كتابه "التراث والحداثة": إن "الإعجاز البلاغي أو الاستدلال البياني، في الخطاب العربي يقوم على نوع من "القمع" الإبستيمولوجي قوامه التأليف بين المختلفات بواسطة مشاهد حسية ناطقة تخفي الاختلاف وتظهر الائتلاف وتترك للمخاطب مهمة استخلاص المعنى بنفسه بعد أن توحي له به إيحاءً وتوجهه إليه توجيهاً مما يصرفه عن المناقشة والاعتراض. لا بد من الإشارة إلى أن البلاغة العربية، وبالتالي هذا القمع الإبستيمولوجي الذي يعتمده الاستدلال البياني، إنما تقوم على الاختلال بالتوازن بين الألفاظ والمعنى، فتارة تكون الألفاظ في العبارة أقل من المعنى بحيث تترك للسامع مهمة تكميله من عنده، وتارة يكون العكس بأن يصاغ المعنى الواحد عبر عدة ألفاظ داخل العبارة الواحدة فيجد السامع نفسه أمام فائض من الألفاظ يقدم نفسه كتعويض عن فقر المعنى، وهذا ما كان البلاغيون العرب على

ومـــنه كـــان مشروع نيتشه يستهدف كشف الأقنعة والإطاحة بالأوهام المبنية على أوجه بلاغية تشتغل بثنائيات الحقيقة والمجاز، الظاهر والـــباطن..، بـــل إنه يرى أن: "اللامنطقي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعمق الانفعـــالات، بعمـــق اللغة والفن والدين، وبشكل عام بكل ما يضفي قيمة على الحياة، بحيث لن نستطيع أن نفصله عن هذه الأشياء الجميلة دون أن نفـــسدها بشكل لا يمكن إصلاحه"[1]، فالبحث عن العمق في اللغـــة والفن والدين وقيم الحياة عموماً هو البحث عن جوهرها الذي يختفـــي وراء الانتظام والتجانس والتطابق الذي تظهر به عندما تنقذف إلى المتلقي أي في حركيتها وفعاليتها.

وبما أن الانقذاف لا يتمّ إلا في اللغة، فإن "نيتشه أراد البحث عن جوهر اللغة فيما حدده أرسطو كقوة ودينامية وإمكانية (..) ومنه وجد أن جوهـــر اللغة هو البلاغة"[2]، وعليه فإن كل مظاهر الحقيقة المنتَجَة عـــبر اللغة هي مظاهر بلاغية واستعارية على الخصوص، وبهذا فهي لا تمـــثل الحقـــيقة بـــأي شـــكل من الأشكال لأن الكشف عن الأقنعة الاستعارية في اللغة لا يُفضي إلاّ إلى أقنعة أخرى، إذ "لا يوجد خطاب حـــول الاســـتعارة لا يتحدث داخل شبكة من المفاهيم المتولدة بشكل اســـتعاري (..) فالاستعارة تُقال بشكل استعاري ولا يوجد مكان غير استعاري"[3]. وإذا كانت اللغة كذلك، فإنه من التناقض وضعُ قوة اللغة في الـــتطابقات والـــتوافقات التعسفية بين الألفاظ والمعاني وهو وضع ميتافيزيقـــي بالأســـاس، ولهذا السبب عملت الفلسفات الحديثة على

وعـــي تامٍ به"، (محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1991، ص 154).

(1) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، ص 35.

(2) Marietti, op. cit., p. 115.

(3) Ricœur, La métaphore vive, op. cit., p. 364.

تقـــويض الأساس الميتافيزيقي للغة، كبلاغة، بخلخلة التطابق والكشف عن الاختلافات الممكنة داخلها.

بعـــد أن تأســـست الذات في العمل الديكارتي وتبلورت داخل الفلسفة الكانطية، فإن مسألة الحقيقة أصبحت مرتبطة بما تقرّره الذات وتبرّره لترفعه إلى مستوى اليقين بفضل التأسيس المنطقي للحقيقة، ومن هـــنا يمكـــن أن نعتـــبر أن أرسطو هو أوّل من أسس لتقويضٍ حقيقي للـــبلاغة بالبحث عن حدودها وآليات اشتغالها، "فالبلاغة لدى أرسطو ليـــست علماً ولا فنّاً أو تقنية ولكنها ملَكة أو قوة لها القدرة على أن ترقـــى إلى مستوى التقنية، فالبلاغة هي ملكة إيجاد مواضع الإقناع في موضوع ما"[1]، وعلى هذا الأساس اعتبر نيتشه أن "البلاغة عند أرسطو هـــي فـــنٌّ صـــوري محض"[2] بما هي هذه الملكة التي تشتغل في "كلّ موضـــوع" وتنـــسحب على "كلّ لغة"، وهي إذاك جزء من المنطق أو الأورغانون.

وإذا تذكـــرنا، مع ربول Reboul، أن "القانون الأساسي للبلاغة هـــو أن الخطـــيب، الذي يتكلم أو يكتب للبرهنة على شيء ما، ليس وحيداً"[3]، فإن هذا يعني أن البلاغة مبنية على فعل التغاير وجمع الآراء مـــن خلال الاتفاق على صدق الكلام والاعتراف بالحقيقة التي تقدمها الملفـــوظات والتسليم بها، إذ إن "شرط حقيقة الملفوظات هو الاتفاق الافتراضي للآخرين"[4]، أي أن الذات وحدها لا تشكل الحقيقية وفق التـــصور البلاغـــي، بـــل يجب أن يصل أثر هذه الحقيقة إلى الآخرين فيمارســـوها ويـــشتغلوا بهـــا بناءً على اتفاقهم على صدقها من خلال

(1) Marietti, op. cit., p. 104.
(2) Ibid., p. 104.
(3) Reboul, Introduction à la Rhétorique, op. cit., p. 08.
(4) Habamas, Logique des sciences sociales, op. cit., p. 285.

الخطـــاب، ولهذا "فالبلاغة هي قبل كل شيء ممارسة (Praxis)، فعلٌ وسلوك"[1]، والحقيقة بهذا الفعل هي مشاركة وتوافق من خلال المكان المـــشترك للغة بوصفه المكان الذي يمكن أن تجتمع فيه الآراء المتنافرة، وهـــو دورٌ تقوم به اللغة من خلال نموذج التوافق بين الألفاظ والمعاني والـــذي يجب أن يقتدي به سلوك السامع للخطاب، فاللغة في بلاغيتها هي نماذج[*] للعمل والممارسة والفعل عبر جهوياتها الأسلوبية.

لقـــد ارتبطت الحقيقة في البلاغة بالرأي كتوافق جماعي وتفاوض حـــول المـــسافة في اتجاه إلغائها، وبهذا فإن التقارب بين اللفظ والمعنى ينـــسحب علـــى التقارب بين الأنا والآخر إلى حد المطابقة، حيث إن "العلاقـــة الحقيقية بين "الأنا" و"أنت" تُقيم في المشاركة في عالم لغوي مـــشترك"[2]، وبالـــتالي فإن العودة إلى الذات هي تفكيك هذه الرابطة اللغـــوية للتوافق التي يتم، بناءً عليها، تقويض البلاغة باعتبارها جوهراً للغة.

لقد لاحظ هيغل أن "انعدام الحرية معناه أن تكون على مقربة من شـــيء آخـــر، وليس بالقرب من ذاتك"[3]، وعليه فإن بروز الذات في الفلـــسفة الحديـــثة هدم العمل البلاغي للغة وحطّم نموذج الحقيقة فيها بوصـــفه نموذجاً ميتافيزيقياً مبنياً على التطابق والهوية، بينما تبني الذات نموذجها الخاص بالحقيقة كتفكير يستجمع المتناقضات، ليس كوحدة،

---

(1) Molinié, Dictionnaire de la Rhétorique, op. cit., p. 05.

(*) لقـــد لاحـــظ دريـــدا أنه "يكفي استبدال مفهوم الأنموذج paradigma بمفهوم الاستعارة métaphora للحصول على تعريف أفلاطوني للاستعارة".
أنظـــر: (Jaques Derrida, “Marges de la philosophie”, éd., Minuit, Paris, 1972, p. 266).

(2) Ernest Cassirer, Logique des sciences de la culture, traduit de l'allemand par Jean carro, les éditions de cerf, Paris, 1991, p. 135.

(3) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 77.

ولكـــن كاخـــتلاف متحرك وديناميكي، أي كاختلاف داخلي وتغايرٍ للـــذات مع نفسها، أو ما يسميه ريكور، في شكل عنوانٍ لأحد كتبه، بـــ "الذات عينها كآخر soi même comme un autre"، فالحقيقة، إذن، لا تخـــرج عـــن الذات وإنْ ظهرت في شكل تغاير بفضل تحويل الذات نفسها إلى آخر في حركة جدلية (ديالكتيكية).

الفَصْـــلُ الثـَـاني

الحجاجية
ومنطق اللغة

لقد سيطر المنطق الأرسطي ذي الطابع الصوري على المعرفة العقلانية لأكثر من ألفيْ سنة، وتلوّنت به مختلف المعارف النظرية والعملية، ووظفته المعرفة الدينية الإسلامية في الجدالات الكلامية واستنباط الأحكام وتأصيل النـــصوص، كمـــا اعتمدته التيولوجيا المسيحية في القرون الوسطى لتبرير القضايا الأساسية في الخطاب الكنيسي واستمرت هيمنته في عصر النهضة حتى داخل العلوم الدقيقة والخطابات السياسية والدينية والفلسفية.

وما يزال المنطق حاضراً في جزء كبيرٍ من المعرفة والتفكير العقلاني المعاصر والمناهج المدرسية والسجلات الثقافية... إلخ، واعتبر بذلك آلة الفكـــر والنظام الثابت لطرق استخراج النتائج في المعرفة، فهي بذلك نـــتائج يقينية لأن نظام التعقل (المنطق) نظام موضوعي مبني على ثنائية الـــشكل والمـــادة في مـــبحث الطبيعة، ومنه يمكن أن نعتبر أن المنطق الأرسطي، وفي جزءٍ كبير منه، هو تحوُّلٌ للميتافيزيقيا وتنكّرها في اللغة وتَخَفِّيْها في التمثيل الرمزي للمنطق والصورية.

وفي هـــذا المـــسار الطويل للمعرفة المنطقية، الموروثة عن التصور الأرســـطي، كان مبحث البلاغة يتراجع إلى الخفاء منسحباً من ميدان المعرفة العقلانية وهو ما يمثل إقصاءً لطرفي التعقل وهما المتكلّم/المخاطِب (Ethos) والـــسامع/المخاطَب (Pathos)، وهذا يعني أن بنيات التعقل

بقيت جامدة طيلة هذا المسار، مما أدّى إلى انفصال الخطاب (Logos) عن تاريخه ومصادر إيجاده وإنتاجه.

لقد كشَفت الثورات العلمية والتحولات المعرفية أن مسألة اليقين هـــي مجرد فرضية وأن نظام التعقل هو نظام حواري ونتائجه إمكاناتٌ معـــرفية، واكتشف العقل المعاصر أن قوته ليست في انسجامه وتناغمه وتوحّده بل في تعدده واختلافه، وأن البحث عن تطابق الفكر مع ذاته أو الفكـــر مـــع الطبيعة، إنما هو بحثٌ عقيم يكبح طبيعة العقل نفسها، والـــتي هي طبيعة حيّة ودينامية، ومن ثمة وجب على التفكير العقلاني اســـتبدالُ هـــذا البحث ببحثٍ آخر يوجّه الفكر نحو إدراج اختلافاته ضـــمن صـــيرورة تاريخية، وهو ما يعني اعتبار هذه الاختلافات كآراء ولـــيس كقوانين وأنَّ مبدأ "انتصار" الرأي هو المحاجّة والإقناع وليس شكلاً صورياً معزولاً عن شروطه التاريخية.

إن غـــياب البلاغة في الفكر الغربـــي، من المصادرة المنطقية الصورية الأرســـطية إلى الغلـــق الديالكتيكي الهيغلي، ظلَّ يعني غياب الحوار في بنية التفكير "العقلاني"، وهو ما يعني أيضاً تقلّصَ أبعاد الإنسان "كائن الأبعاد"، وضـــمور "الحوار الذي نَكُونُه"، بتعبير غادمير الشهير، والحوار في المعرفة يعـــني عرضاً للآراء وإقامة الحجة عليها والتفاوض حول قيمة الصدق فيها ودرجـــة اليقين التي تتضمنها، بوصف هذا اليقين إمكاناً عقلياً يقوم في كل معـــرفة أو تـــصور أو اســـتنتاج ويسمح بالتحوّل والانقلاب والتطور في الأنظمـــة المعـــرفية والاقتـــراب من الحقيقة التي ليست سوى الرأي الذي أقـــيمت عليه حجة وانخرط بعمق في الصيرورة التاريخية وتمّ تداوله ضمن حيّز زماني والتعبير عنه داخل نسق لغوي متماسك.

وقـــد شـــهد النصف الثاني من القرن العشرين عودة البلاغة إلى الأطروحات المعرفية وإلى صلب النظريات الفلسفية والأدبية تحت صيغ

كليانـــية شمولـــية تنافس الفلسفة نفسها هي "الإمبراطورية البلاغية"، "الـــبلاغة الجديـــدة" (شـــايم بيرلمان)، ليس لإعادة البلاغة كفصاحة (éloquence) ولكـــن كحجاجية (Argumentation)، وتزامنت هذه العـــودة مع تزايد الاهتمام بدراسة اللغة وهيمنة الخطاب اللغوي داخل الأنـــساق المعرفية في العلوم الإنسانية، وتعدّد الأبحاث والنظريات حول هذا الخطاب بوصفه خطاباً "طبيعياً" وملَكة إنسانية.

وبهـــذا تُـــشكل اللغة تجاوراً معرفياً مع البلاغة باعتبارها معطىً طبيعـــياً، ومنه فإن مقاربة الطبيعي بالطبيعي (اللغة بالبلاغة) أوصلُ إلى الحقـــيقة وأقـــربُ إلى مكاشـــفة الممكـــنات فيها من مقاربة الطبيعي بالاصطناعي (اللغة بالمنطق)، وبما أن البحث في اللغة (اللسانيات، تحليل الخطاب، فلسفة اللغة..) يتجه إلى مقاربتها تداولياً، فإن المقاربة البلاغية المـــنذورَة لها لا ينبعثُ إلا وجهها التداوليّ الفعّال والمؤثر، وبهذا المعنى ربط بيرلمان إحياء البلاغة بمظهرها الحجاجي في عنوان كتابه الأساس: "البلاغة الجديدة: بحثٌ في الحجاجية".

إنّ الحجاجية، كما سنرى، تمثل المبحث المستعاد لمقاربة الخطاب (الفلـــسفي على الخصوص) وإعادة صياغة المبدأ العقلاني الذي تتأسس علـــيه المعرفة، والبحث عن البنيات الممكنة المشكلة لمقولات العقلانية المعاصرة من خلال البعد اللغوي فيها، فإذا كانت البلاغة جوهر اللغة، فـــإن الحجاجـــية هـــي جوهر البلاغة، ومنه فإن تداولية اللغة تمرّ عبر حجاجيتها.

1.2. التداولية والفعل اللغوي:

لقـــد تناولت الدراسات اللغوية، ذات البعد المنطقي، مسألة المعنى في الجملة بحمله ضمن صيغ القضايا، بوصفها الصيغ الوحيدة التي تقبل

الـــصدق أو الكذب، وتميّزت الجملة الخبرية بقدرتها على التعبير اللفظي عـــن القضية واستبعدت الأشكال الإنشائية للجمل من دائرة القضايا، غير أن الفعالية اللغوية لا تنتهي عند حدود صياغة الجملة ومعرفة قيمة الحقيقة فيها، بل تتعدى ذلك إلى فعالية تلفّظ الجملة ودور هذا التلفظ في تغـــيير مجال اجتماعي مخصوص وتحويل موضوع الجملة الواقعي من موضع إلى آخر.

إن قـــيمة الحقـــيقة لجملة ما لا تنحصر في البناء الدلالي لها، وإنما تـــرتبط هـــذه القيمة بارتباط الجملة بواقعها، حيث تنتقل الحقيقة من طابعهـــا الـــدلالي المتعلق بقيمتي الصدق والكذب إلى طابعها التداولي المتعلق بقيم الاستعمال والفعالية والتأثير، إذ "إن المجال المتميز بالنسبة إلى التداولـــية هـــو مجال اللفيظ (l'énoncé)، أما الجملة التي هي النتيجة المجردة لقواعد اللسان وتعاملية الدلالية التي يحتويها اللسان، فيتمّ وصفها بواســـطة مكـــونات لسانية بحتة مستقلة عن وضع الخطاب، وتشكل المعطى الأولي الذي تشتغل عليه المُركّبة التداولية"[1]، فالتداولية[*]، بهذا المعـــنى، هي مجال دراسة الجملة كوحدة لغوية، في مرحلة انقذافها إلى الواقـــع ودخـــولها عالماً ممكناً فترتبط به ارتباطاً قيمياً، ذلك أن خاصية القصدية l'intentionnalité في اللغة لا تساعد على بناء الدلالة فقط، بل على الدفع بهذه الدلالة إلى بناء فعل هو فعل الكلام.

---

(1) روبيـــر مارتـــان، في سبيل منطق للمعنى، ترجمة: الطيب البكوش، صالح المجاري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2006، ص 327.

(*) يجـــب التمييـــز بـــين التداولـــية Pragmatique والذرائعـــية أو النفعـــية Pragmatisme، فالنفعـــية مذهب فلسفي أسس له وليم جيمس وجون ديوي، يرى في المنفعة معياراً للحقيقة، أما التداولية فهي نتاج لفلسفة اللغة أسس له شـــارل مـــوريس Morris، فتغنشتاين وأوستن..، حيث التداولية مجال يُعنى بالعلاقات بين العلامات ومستخدميها.

إن النظـــرة التداولية إلى اللغة، التي تبلورت بشكل فلسفي لدى لودفيك فتغنشتاين Wittgenstein، تنطلق من إعادة التفكير في مسألة المعنى بما يتناسب مع أغراض الكلام وحياة الدلالة، إذ إنه، وكما يقول فتغنـــشتاين، "إذا قـــال أحدهم مثلا إن القضية "إن هذا [موجود] هنا (مـــشيراً إلى شيء ما)، لها بالنسبة إليه معنى، كان بإمكاني أن أسأله في أيِّ الظـــروف المخـــصوصة يمكن فعلاً استعمالها، إذ في هذه الظروف يكـــون للقضية معنى"[1]، ومنه يكون المُكوّن التداولي للقضية شرطاً في قيام المعنى الناشئ نحوياً ودلالياً، وليس المعنى هنا حصول الدلالة فقط، بـــل هو كذلك توظيف هذه الدلالة ضمن سياق تداولي ينكشف فيه الغرض من استخدامها.

وعليه يكون "مدلول لفظة ما هو استعمالها في اللغة"[2]، أما مجال الحقيقة فيها فيرتبط بمجال التحقق، حيث تكون "الجمل صادقة إذا كان الوضـــع الـــذي تـــصفه قد تحقق فعلاً في الكون، وهي كاذبة بخلاف ذلك"[3]. ولذلك فإن دراسة اللغة من الناحية التداولية تندرج بالأساس في معـــرفة التغيّرات التي يُحدثها تلفّظ الجملة انطلاقاً من قصد توصيل المعـــنى وتحقـــيق غرض ما تَمَّتْ صياغة الجملة من أجله، والتغيُّر الذي تُحدثـــه اللغة هو حدث يُعبَّر عنه في الخطاب بموضع السياق، ويكون بـــذلك "اللّفيظ l'énoncé بوصفه حدثاً فعلياً للتلفظ، له واقع فعلي، وهـــو الوحـــيد الذي ينتمي إلى الخطاب، وهو الوحيد الذي له قيمة

---

(1) لودفـــيك فتغنـــشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007، ص 197.

(2) المرجع نفسه، ص 153.

(3) آن ربـــول، جاك موشلار، التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، ترجمة: ســـيف الـــدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2003، ص 29.

حـــق"[1]، ومـــنه فـــإن التداولية تكون قد فتحت اللغة على خطابها والخطـــابَ علـــى شكل الحياة[*] وهو ما يعني محاولة تقريب المعاني من كونها الذي فيه وتمارس تأثيرها فيه.

لقـــد تناول أوستن تداولية اللغة، من خلال هدف اللغة الأساسي في وصف الواقع، إذ "أقرّ بأن كل جملة تامّة مستعملة تقابل إنجاز عمل لغـــوي واحـــد على الأقل، ويميّز بين ثلاثة أنواع من الأعمال اللغوية: العمـــل الأول هو العمل القولي، وهو العمل الذي يتحقق ما إنْ نتلفظ بـــشيء ما، أما الثاني فهو العمل المتضمّن في القول، وهو العمل الذي يـــتحقق بقولـــنا شيئاً ما، وأما الثالث فهو عمل التأثير بالقول والعمل الـــذي يـــتحقق نتـــيجة قولنا شيئاً ما"[2]، واهتم أوستن بالنوع الثاني بالأســـاس، أي الفعل المتضمّن في القول، حيث نبّه إلى أهمية القوة التي يتـــضمنها اللفـــظ زيادة على إفادته الدلالية، وذلك من خلال الحدث الـــذي يَنتج عن القوة الفاعلة للملفوظ ضمن ما يُسميه أوستن بالجمل الأدائـــية أو الإنجازية Performatives، وهو ما يعني أن "إنتاج الملفوظ هـــو القيام بفعل"[3] فإنجاز الفعل اللغوي يمرّ بوضع الفعل المتضمن في القـــول موضعَ سيْرٍ سياقي داخل اللغة كحياة للدلالات والعلامات، ثم يقـــوم الـــتلفظ بالجملة بوضع المدلولات والأفعال المتضمنة في القول موضع سيْرٍ واقعي.

لذلك، وكما يرى فتغنشتاين، "نحن نُحوّل الألفاظ من استعمالها الماورائـــي إلى استعمالها اليومي (..) وكأن المدلول هالة تحملها اللفظة

---

(1) روبير مارتان، المرجع السابق، ص 325.

(*) لقـــد عبّـــر عن ذلك فتغنشتاين بقوله "أن تتصور لغة يعني أن تتصور شكل حياة "lebensform"، (فتغنشتاين، مرجع سابق، ص 131).

(2) آن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص 31.

(3) Austin, Quand dire c'est faire, op. cit., p. 42.

معها وتحتفظ بها في استعمالاتها المختلفة"[1]، فاللغة ليست مجرد قاموس من الألفاظ الذابلة التي تمتلك مدلولاتها بالقوة، بل هي فعالية اجتماعية لتحقيق الأغراض وتنفيذ الأداءات والإنجازات.

أمـــا بالنسبة إلى جون سيرل Searle، فإن تداولية الخطاب تتأسس علـــى فكـــرة القـــصد المزدوج الذي يحمله الملفوظ بوصفه فعلاً تمريرياً Illocutionary act، أي أن "سيرل يؤسس صيغته لنظرية الأعمال اللغوية علـــى مقولة تعتبرُ أن لقائل جملة ما مقصداً مزدوجاً يتمثل في إبلاغ محتوى جملـــته والإعـــلام بهذا المقصد الأول بموجب قواعد تواضعية تتحكم في تأويـــل هذه الجملة في اللغة المشتركة"[2]، وعندما يحصل التأويل لدى المتلقـــي، فـــإن ذلك يعني أن الفعل التمريري لمنطوق المتكلم يجب أن يخضع لمقصد ما يَتمُّ به المعنى في حلقة الاتصال بين المتكلم والمتلقي.

لقـــد لاحظ سيرل أنه "حين يقول المتكلم شيئاً ما، وهو يعني بما يقوله شيئاً، ويحاول توصيل ما يعنيه للمستمع، فإنه إذا أفلح سيكون قد أدى فعـــلاً تمريرياً"[3]، لأنه إذا لم يتحقق شرط القصد في الكلام، فإن نتيجـــته الفعلـــية تصبح غير حقيقية ولا يمكن أن يُسمى حينئذ بفعلٍ للكلام، كما لا يمكن أن يحمل مضمون هذا الكلام خاصية المعنى، فقد يتحدث المتكلم بما يوحي للسامع بأنه وعد (قصد ثانوي) بينما هو في العمـــق لا يقصد ذلك (قصد أولي)، فحينها لا يمكن أن يكون كلامه فعـــلاً تمريرياً بغرض إنجاز الوعد وتحقيقه، وذلك لخلوّه من القصد فلا يترتب حينها فعلٌ كنتيجة متضمنة في منطوق الوعد.

---

(1) فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، مرجع سابق، ص 196، 197.

(2) آن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص 54.

(3) جـــون ســـيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة: ســـعيد الغانمـــي، الدار العربية للعلوم، الاختلاف، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، ط 1، 2006، ص 203.

يفسّر سيرل ظاهرة القصدية بأن الخطابات، ذات "القصد الثاني"، هي تلك التي لا يمكن أن تكون مفهومة مباشرة بناء على معناها الحرفي الوحـــيد، وهذا ما يثير في المستمع استجابة تأويلية، بينما لا يكون هذا "القصد الثانوي"، المنخرط في الجملة، إلا وسيلة للتعبير عن قصد أعمق هو "القصد الأولي"[1]، ويمكن عزوُ ازدواجية القصد إلى سببين أساسين:

أحـــدهما يتعلق بخاصية الكلمات والعبارات في الانفصال عن القصد الأولي للمتكلم، وتكوين قصدٍ ثانٍ بانفلاتها من السياق الفعلي للخطاب.

والسبب الآخر يعود إلى عدم احترام شرط النـــزاهة، حيث "إن الجمل التي تقابل عند أوستن وسيرل أو من جاء بعدها أعمالاً متضمنة في القـــول، هـــي جمل "جادة" أو "تمّ التلفظ بها بجد" وبالفعل يُقصي أوســـتن وسيرل من مجال الأعمال المتضمنة في القول الجمل الواردة في خطاب "غير نـــزيه" كالخطاب التخييلي على سبيل المثال"[2]، ذلك أن التحايل في القصد يجعل الملفوظ ينفصل عن واقعه الموضوع من أجله.

وعليه لا يكون الفعل الكلامي تمريرياً بل تغريرياً مُلغياً بذلك أية قاعـــدة لغوية للتأويل واستقصاء القصد الذي يسكن في "الفرق بين ما يـــريد المتكلم قوله بتلفظه الكلمة، الجملة أو العبارة، وبين ما تدل عليه الكلمـــة، الجملة أو العبارة، ويُسمى الأول معنى تلفظ المتكلم، والثاني معنى الكلمة أو الجملة"[3]، وهذا ما يعني أن التأويل هو خاصية تداولية كـــذلك بمـــا أنـــه يعيد ربط المقاصد بصوّر الحقيقة الواقعية وإسقاط تصوراتنا عن هذه الحقيقة على شكل المقصد الذي تقدّمه الجملة، ومنه

---

(1) John Searle, Sens et expression, études de théorie des actes du langage, trad. Joëlle Proust, Minuit, Paris, 1982, p. 09.

(2) آن ربول، جاك موشلار، التداولية اليوم، مرجع سابق، ص 36، 37.

(3) Searle, op. cit., p. 123.

فإن التداولية أيضاً هي طريقة لتأويل الأقوال والعبارات والملفوظات بما أنهـــا تـــبحث في المعـــنى بوصفه السياق الذي يتحول من خلاله قصدٌ ومنطوقٌ إلى فعلٍ للكلام وإنجاز له.

يمكن إذن الحديث عن مجموعة من الخصائص للتداولية هي:

أ – أن قيمة الحقيقة للجملة تقوم في مبدأ التحقق بالفعل.

ب –أن السياق الاستعمالي للفظ هو الذي يمنحه الدلالة الحقيقية.

ج – الأفعال اللغوية هي أفعال قصدية، وهو ما يُمكّن من التحام اللغة بالواقع.

د – تداولـــية الملفوظ هي تداولية تأويلية تزاوج بين تحديد الدلالات وتحديد المقامات التي ينتجها الفعل اللغوي.

وعلى هذا الأساس فإن التداولية لا تقف عند الدلالة كإنتاج مجرد للجملـــة، بل ترافق مسار انتقالها إلى السامع ووصف هذا المسار بما هو حامـــل لأغراض الكلام وجوهر المعنى، حيث "المعنى هو خاصية تُحوّل المنطوقات المجردة إلى أفعال تمريرية"[1]، ولهذا فإن المعنى الحقيقي بالنسبة إلى التداولـــية هو المعنى الذي يستحيل إتلافه أو إلغائه من الأصل لأنه يمـــثل عنـــصراً مـــن الواقع، بينما يعمل تأويل المعنى على إعادة تحويل المنطوقات إلى أفعال تمريرية أخرى وتلك فعالية حجاجية للخطاب.

إن التداولية، إذ تكشف عن جوهر المعنى بوصفه "مجموع الشروط المتوقعة التي يجب أن تكون متوفرة كي يقال عن لفيظ إنه حق، وتكون الجملـــة التجريد الشكلي والدلالي الثابت من خلال العديد من إنجازاتها الخطابـــية"[2]، فإن هذه الشروط هي نفسها التي تجعل المعنى حجة بذاته

(1) سيرل، مرجع سابق، ص 205.

(2) مارتان، مرجع سابق، ص 326.

مـــن خـــلال قيامه على قوة المرور إلى المستمع وكذا القدرة على حمل الغرض من الكلام كاملاً أو الدفع إلى التأويل، لأن حصول التأويل يعني حـــصول التـــصور والقـــناعة بما يحمله المعنى، غير أنهما تصور وقناعة مؤجلتين إلى حين ثبوت المطابقة بينهما وبين معنى الجملة أو الخطاب.

يمـــثل المخاطَـــب، بالنسبة إلى التداولية، محورَ المعنى وأساس بناء الدلالـــة ومحـــلّ إنجاز الفعل اللغوي، ولذلك فإن الأفعال الكلامية هي أفعـــال حجاجـــية، إذ تحمل المخاطَب على المشاركة في منح الخطاب دلالـــته الفعلـــية بما أن هذه الدلالة لا تكون إلا بالإنجاز الفعلي للكلام الملفـــوظ، ومـــنه فإن "مفهوم الحجاج ينتمي في المنوال الموصوف إلى تداولـــية اللفيظ، وهو فيه نتيجة آليات دلالية منطقية جدّ متنوعة"[1]، ذلـــك أن الحِجـــاج يتأســـس في الفعل المتضمن في القول وفي سلسلة الاستدلالات الدلالية التي تكوّنها الأفعال الكلامية داخل الخطاب والتي لا يتشكل فيها المعنى بناء على الروابط المنطقية فقط، بل على التلفظات وأداء الأفعال المتضمنة وإنجازها ضمن الخطاب.

2.2. من المنطق إلى الحجاجية: مبادئ الدوكسولوجيا[*]:

لقـــد حـــاول التفكير المنطقي، من أرسطو إلى راسل وامتداداته المعاصرة، بناءَ القواعد العقلية التي تدفع التعارضات والتناقضات ويُحدَّد

---

(1) مارتان، المرجع نفسه، ص 331.

(*) الدوكسولوجيا (Doxologie) كلمة مركبة من كلمتين Doxa باليونانية وتعني الرأي وLogos وتعني علم، ومنه يمكن أن تعرّب بمفهوم علم الرأي أو علم الآراء، وهـــو بحـــث فـــي المعـــرفة ينطلق من فكرة أن مقاربات الظواهر والأشـــياء والخطابـــات.. هي آراء وإمكانات. وقد اعتبر جيل دولوز "علوم الإنـــسان كدوكسولوجيا واسعة، وأنه لدينا آراء حول كل شيء". دولوز، ما هي الفلسفة؟ مرجع سابق، ص 160.

من خلالها قيمتيْ الصدق والكذب، وهذا بفصل المعاني الغامضة والقيم الضبابية عن الألفاظ والأفكار وصيغ التعبير ومدلولات الأشياء والطرق التي تتولد بها المعاني من بعضها والأفكار من الأفكار والملفوظات، وبهذا اعتبِـــر المنطق آلة استخراج الأفكار الواضحة واليقينية التي لا لُبس فيها ولا غمـــوض أو تعـــارض أو تـــناقص..، من خلال طابعه الاختزالي الجوهـــري، الـــذي يقوم في تقليص الأفكار إلى قضايا والألفاظ إلى رموز.

وقـــد لاحـــظ بلانشيه أن "الديالكتيك قد نافس المنطق، خلال قـــرون، في دراسة التفكير العقلاني وقواعده (..). وفي عصر النهضة، وكَـــردَّة فعـــل ضد النـــزعة المنطقية الصورية المدرسية (السكولائية)، تجـــدَّد الاهتمام بالجدل والخطابة"[1]، وهذا يعني أن البعد الصوري في المـــنطق وطابعه الاختزالي قد عطّلا جزءاً مهمّاً من العمليات الذهنية في الحصول على الحقيقة المتضمنة في الخطابات والأفكار والقضايا..، والتي لا تـــشتغل إلا في عملية ديالكتيكية تحلل التناقض والاختلال والمفارقة ولا تلغيها.

إن الديالكتـــيك ليس إلا تمفصلاً لبنيتين منطقيتين هما الإثبات والنفـــي، حـــيث إنه: "متى أردنا أن نقف على الحق في مطلوب ما فعَـــسُر علينـــا ذلك، أمكننا بهذه الصناعة (الجدل) أن نأتي في ذلك المطلـــوب بقياسيْن متناقضين، أحدهما يثبته والآخر يبطله، فإذا فعلنا ذلـــك أمكننا بسهولة أن نميّز الجزء الصادق الذي في ذينك القوانين المتناقـــضين مـــن الكاذب بأن نسبر مقدمات القياسين بالسبارات البرهانية حتى نُخلّص المحمولات الذاتية منها عن العرضية وذلك أن مقـــدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة بالكلّ ولا

(1) Robert Blanché, Le Raisonnement, op. cit., p. 221.

صـــادقة بالكـــلّ"[1]، وظهر بذلك أن الاختزالية والصورية، وإن تمّ تخفيض حضورهما في الجدل[*]، يمارسان الطابع الإكراهي والقسري للحقـــيقة في الـــبرهنة الجدلية وبذلك يحافظان على الجوهر المنطقي البرهاني.

تـــبرز أهم الاعتراضات على المنطق من داخل القضايا التي يتناولها وليس من منطق بديل أو تصور جديد للبرهنة العقلية، إذ يُقصي المنطق جـــزءاً كبيراً من تلك القضايا، ليس لأنها خالية من الطابع العقلاني، بل لأنها مستعصية على الاختزال والصورية والترميز، ومع ذلك تفعل فعلها في الحـــياة العملية وتؤدي أغراضاً إنسانية داخل الخطابات المختلفة وفي أشـــكال عملـــية متداخلة ونشطة، "ولن نندهش، إذا علمنا أن القيم الكونـــية، والتي نعتبرها أدوات إقناع بامتياز، محدَّدة من خلال المفاهيم الأكثـــر غموضاً والتباساً في فكرنا"[2]، ومنه فإن كثيراً من القضايا لا تـــتحدد بالمعنى المنطقي الواضح والقابل للحساب والاختزال بالشكل الذي يسمح باستخراج نتائج حتمية بالضرورة.

وبالتالي فإن الغموض والالتباس، باعتبارهما جزءاً من جوهر اللغة والخطاب والإنسان نفسه، هما مُكوّنان "طبيعيان" يندرجان ضمن طرق مفارقـــة للمـــنطق في إنتاج قيم تدفع إلى الفعل وتشكل تصورات لا تنخـــرط في بـــناء مقولاتي متماسك أو نسق مفاهيميّ دقيق، ومنه فإن

---

(1) ابـــن رشـــد، نـــص تلخيص منطق أرسطو، كتاب الجدل والمغالطة، مرجع سابق، ص 501.

(*) لقد ذكر لالاند في موسوعته أنه "في العصر الوسيط صارت كلمة جدل تدل علـــى المـــنطق الـــصوري وتقابـــل البيان"، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلـــسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط 2، 2001، ج A-G، ص 273.

(2) Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 188.

"المـــنطق هو دوماً مقهورٌ وخاسرٌ على يدِ ذاته، أي يدّ تفاهة الحالات التي يتغذى منها. في رغبته في التفوق على الفلسفة، ينـــزع المنطق من الافتـــراض(*) (Proposition) كـــل أبعاد السيكولوجيا، ولكنه يحتفظ بمجمـــوع الفرضيات الأولى التي كانت تحدّ وتُخضع الفكر لإكراهات تعـــرّف على الصحيح في الافتراض (..) وحينما يرى المنطق بنفسه في جحـــيم حـــساب المـــسائل، فإنه يفعل ذلك حسب طريقة حساب الافتراضات، في تقابلية مع ذاته، وكأنها لعبة لأسئلة مُتلفزة، أكثر منها شـــطرنج أو لعبة لغوية، لكن المسائل ليست أبداً افتراضية"[1]، حيث يـــستنفذ المـــنطق، مـــن خلال حسابه للقضايا، كلّ إمكانات البحث والإيجاد، مُعرِّضاً القضايا نفسها إلى التلاشي.

لقـــد أصـــبح، أمراً ملحًّا، البحثُ عن الطريقة التي يشتغل بها تفكـــير "عقـــلاني" لا يـــستطيع أن يضع جميع قضاياه ضمن دائرة الـــصحيح، ولكنه يجد فعاليته في الخطاب والأنساق العملية، بحيث "نستطيع برهنة كيفَ أن الفكر يُنتِج شيئاً مفيداً، عندما يتوصل إلى الحـــركة اللامتناهـــية التي تحرِّره من الصحيح، من حيث هو نموذج مفترض ويكتسب قوةً في الإبداع ماثلةً"[2]، إن هذه الحركة لا تنتج عـــن الصَورنة المنغلقة أو الاختزالية الإكراهية، بل تَنتج عن طبيعة الفكر نفسه، والتي تتضمن الغموض والالتباس اللذان يتأسسان أيضاً في اللغة وبلاغتها.

(*) نـــشير إلـــى أن الترجمة الصحيحة لكلمة proposition في هذا الموضع هو "قضية" وليس "افتراض"، ومنه فإن كلمة افتراض في هذه الترجمة تعبر عن مفهوم القضية بمعناها المنطقي، كحساب القضايا.

(1) دولوز، غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 144.

(2) دولوز، غتاري، مرجع سابق، ص 145.

بعد أن بدأ العقل يفقد جزءاً من مبرراته اليقينية، "وبعد الإطاحة بأوهـــام العقلانـــية والوضعية والاعتراف بوجود الغموض في الألفاظ وضـــرورة الأحكـــام القيمـــية، فإن البلاغة تعود كدراسة حيّة وتقنية للحجـــاج في القضايا الإنسانية وكمنطق لأحكام القيمة"[1]، فإذا كان الـــبرهان المنطقي يشتغل على صور القضايا، فإن الحجاجية تربط هذه الـــصور بمـــضامينها، مـــتجاوزةً لبعضٍ أو كثيرٍ من المقدمات والنتائج مستعيـــضةً عنها بفهم المخاطَب ومشاركته في بناء الخطاب حتى وإنْ أشرك فيه تناقضاً لا يُفهم منه، بعد جهد الاتفاق، خروجاً عن المعقول.

ويكون بذلك "المنطوق صحيحاً إن قدّم شيئاً ما للمعرفة"[2]، أي إذا الـــتحم شكله بمضمونه العملي وهو مبدأ عمل الحجاجية، بحيث لا يمكـــن "أن نفصل، في الخطاب، بين الشكل والمضمون ودراسة البنيات وأشـــكال الأســـلوب بمعـــزل عـــن الهدف الذي يجب أن تنجزه في الحجاجـــية"[3]، هذا الهدف هو إيصال الخطاب في كُليته دون نـــزعة اختـــزالية "réductionnisme"، أي دون تقلـــيص اللفـــظ إلى صورة وشكل أو هدم الشكل بدعوى بلوغ المضمون والمعاني التي ترزح تحت وطـــأة الأشكال الخطابية، "فكل الموجودات تمتلك شكلاً، يتشابه لدى الأفـــراد مـــن نفـــس النوع، وعندما يتمّ تجريده (أي الشكل) بالعقل الإنـــساني، فإنـــه يتمثل في الذهن بواسطة المفهوم، وفي اللغة بواسطة الاســـم"[4]. وبهذا فإن الحجاجية تهتم بالخطاب الطبيعي للغة، وخاصيّةُ

---

(1) Perelman. Ch, L, Olbrechts-Tyteca, Rhétorique et Philosophie: Pour une théorie de l'argumentation, éd., PUF, Paris, 1952, p. 41.

(2) Hans Lipps, Recherches pour une logique herméneutique, op. cit., p. 18.

(3) Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 192.

(4) Oswald Ducrot, “Logique structure, énonciation, lectures sur le langage”, éd., Minuit, Paris, 1989, pp. 13-14.

الطبيعـــيّ، هـــنا، تعني أن تَحمل اللغة جميع معطياتها الضرورية أو حتى تلـــك التي تظهر هامشية وثانوية بشكلها وصيغها وتعبيريتها وسلوكها البلاغـــي واطـــرادها الأسلوبـــي ومضمونها الدلالي المُصرَّح والمضمر، المحايث والموازي.

يهـــتم المـــنطق باللغة الصناعية، ويجعل من الألفاظ المختزلة مجرد أشكال وظيفية تؤدي إلى نتائج مرتبطة بالضرورة التي تفرضها مقدمات بـــرهانية، وبـــذلك فإن "المنطق هو اختزالي، لا عرضياً، بل في جوهره وضرورياً: إنه يريد أن يجعل من المفهومة وظيفة (Fonction)(*) حسب الطريق الذي رسمه فريجه (Frege) ورسل (Russel)، ولكن لهذا يجب أولاً أن لا تحدَّد الوظيفة فقط في افتراض رياضي أو علمي، بل أن تعيّن رتبة افتراضية أكثر عمومية، مثل منهج التعبير عن جمل لغة طبيعية"[1]، أي في وضـــع المـــنطق داخل سياق عام، كسياق البلاغة، يحدد الطابع الأكثر شمولية لدالة المفهوم.

يَعـــرِض المنطق الآراء في شكل قضايا يُلغي بعضها بعضاً بطريقة آلية، فلا يُسمَح للآراء الملغاة الدفاعَ عن صدقها أو الانخراط في عملية تكـــوين معـــرفة حـــول شيء ما، فإما أن يتمَّ تطويع اللغة وإخضاعها لشكل منطقي معين فتتطابق مع رأي مبرهن مسبقاً، أو يتم إقصاء هذه اللغـــة ونفـــيها إلى مناطق ميتافيزيقية أو لامنطقية أو لاعقلانية. ومن المعلوم أن "التاريخ يُقصي اللاعقلاني، والعقلاني يبقى مبدعاً ومتخيّلاً، لـــيس له القدرة على استبدال الصحيح بالخاطئ"[2]، وهذا ينطبق على

(*) تـــرجمة كلمـــة Fonction هي "دالة" وليس وظيفة بدليل سياق الحديث عن فريجه وراسل وكذا الحديث عن المنطق الرمزي والرياضي.

(1) دولوز، غتاري، المرجع السابق، ص 140.

(2) Maurice Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, éd., Gallimard, Paris, 1955, p. 33.

تاريخ المنطق نفسه، بوصفه تاريخ الوظيفة التي تختزل في هيكلها طبيعة المفهوم وخاصية الألفاظ والسلوك الطبيعي للغة.

إنه تاريخ انتصار الوظائف، لكن هذه الوظائف ليست حيادية في نظـــام المعرفة وإنما ظلت تخدم آراء وإيديولوجيات وثقافات واتجاهات معينة، ومن هنا يمكن أن نعتبر "**المنطق بمثابة بلاغة ذابلة**"، أو بمثابة رأي انتصر وعندما أراد أن يحافظ على انتصاره صَوْرَن نفسه حتى لا يُصارع الآراء الـــتي تغالبه على امتلاك الحقيقة. وعلى هذا الأساس "فإن تطور المنطق الصوري سمح بالفصل بين البرهان والحجاجية"[1]، فتطور المنطق والـــنقد المـــوجه إلـــيه أفـــرز قضايا المنطق نفسه كآراء قابلة للنقاش والـــتعارض، وهذا بربط هذه القضايا بشروط وجودها وظهورها، أي مـــن خـــلال ربـــط المنطق بأنطولوجيته[*] التي تكشف لنا عن أصله الدوكسولوجي، "فالرياضيون والمناطقة لا يخرجون عن القاعدة التالية: إنهـــم يقومون بالمحاججة لتبرير إبداعهم لمفاهيم وأنساق رمزية جديدة

---

(1) Perelman. Traité de l'argumentation, op. cit., p. 261.

(*) لقـــد قام الفيزيائي فرنسوا لارسا "François Larçat" بإنشاء "أنطولوجيا" تسمى بالأنطولوجيا الكمية "L'ontologie quantique"، تقوم على مبدأ أساسي هو: "الموضوعات الكمية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بشروط ظهورها" وهذا ما ساهم في التأسيس لنظرية اللامتساويات les inégalités من طرف الفيزيائي الأيرلندي "John Stewart Bell" سنة 1964، وهي تتدرج تاريخياً ضمن الحوار المرتبط باكتمال الميكانيك الكمية المفتوح منذ سنة 1930 من طرف أنشطاين، بودلسكي، رازن (Rasen)، وتمـــثل لا متساويات بيل Bell الصياغة الرياضية للحجة التي بُنيَ عليها نسق اكتمال الميكانيك الكمية، ودلّ ظهور هذه النظرية على فـــشل المنطق التقليدي وبروز نماذج منطقية تتخلى عن مبدئي عدم التناقض والثالث المرفوع، مثل المنطق الثلاثي القيم لـــ: لوكازيفيش Lukasieuvicz (ق(أ) = ق(ب) = ق(أ¯) = ق(ب¯) = 2/1).

راجـــع: Alain Boutot, “La logique et l'ontologie”, in: Revue Philosophique, éd., PUF, Paris, no. 04-1998, pp. 441-461.

وللبرهنة والدفاع عن نظرية ما.."[1]، وعليه فإن الحجج التي يبرهن بها المنطق هي آراء بامتياز تمّت صوْرَنتها وتثبيتها بشكل رمزي.

إن المنطق، بذلك، يُصنَّف كفرع من علم عام هو "الدوكسولوجيا"، إذ إن "حجج وظائف المعاش (***Vécu***) هي إدراكات حسية وانفعالات وهي تُكوِّن آراء، لدينا آراء حول كل شيء ندركه حسياً أو يؤثر فينا، إلى حدّ أن علوم الإنسان يمكن أن تعتبر كدوكسولوجيا واسعة (..)، لكن الأشياء نفسها هي آراء نوعية، إذ إن لها إدراكات حسية وانفعالات ذرية"[2]، وبهذا فإن الحجاجية تندرج، كطريقة للدفاع عن الرأي وجزء تأصيلي من البلاغة، ضمن علمٍ أشملَ من المنطق هو الدوكسولوجيا.

ويمكننا أن نُجمل مبادئ هذا العلم في العناصر التالية:

أ – كل فكرة هي رأي تقف وراءه حجاجية ما.

ب – كل منطق هو صَوْرَنة لآراء معينة تم تثبيتها رمزياً (آراء ذابلة).

ج – للتعرف على الآراء التي ليس لها صوت في المنطق أو بواسطته، يجب استبدال الرابطة الإبستيمولوجية التي نستمع من خلالها إلى هذه الآراء بالرابطة الأنطولوجية التي هي رابطة انتماء، وبهذا رأى هيدغر "أن سماع ما ليس له صوت يتطلب سمعاً يمتلكه كل واحد منّا ولكنه لا يعرف كيف يستغله، هذا السمع (Gehör) لا يتوقف على الأذن فقط، ولكن على انتماء (Zugehörigkeit) الإنسان إلى ما ترتبط به كينونته"[3]، فهذه الرابطة الأنطولوجية

---

(1) Oléron Pierre, L'argumentation, op. cit., p. 35.

(2) دولوز غتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 159–160.

(3) Martin Heidegger, “Le Principe de raison”, trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1962, p. 129.

هـــي مـــا يسمح بمجاوزة إخفاقات المنطق واستدخال كل رأي يساهم في بناء هذه المجاوزة.

د - لا يمكن أن نضع للعقل نموذجاً صورياً يشتغل به في إنتاج الحقائق أو استنباطها مدّعياً الوضوح والدقة فيها، "فعالَم المنطق لا يصمد دائمـــاً أمـــام عملية تحوّله إلى عالم لساني، معترفاً بأن الملفوظات المـــستخدمة في صـــورانيته هـــي ملفوظات لسانية بامتياز"[1]، والملفوظات اللسانية هي عوالم فيها التباس وغموض واطراد، وهو مـــا يعني أنه يمكن أن تتكون حولها آراء متعارضة لا تستطيع أن تشكل نموذجاً صورياً خارجها، فكلُّ حقيقة مستخرجة هي محضُ انخراطٍ في التباسها، وعلى هذا الأساس أمكننا القول، مع ميشال مييِر، إن "المنطق يقوم بإقفال ما تفتحه الحجاجية"[2].

هـــــ - الدوكـــسا (الرأي) هو السلوك النموذجي للحقيقة خاصة في مـــبحث القـــيم، حـــيث إن العلـــم لا يُنتج سوى آراء نوعية (إبـــستيمية)، كما أن الدين يُنتج استقامة الرأي (Ortho**doxe**)، وعلـــيه رأى دولوز أنه "يجب صعود الطريق الذي ينـــزله العلم، وحيث في أسفله يُقيم المنطق"[3]، فالفضاء الذي تنتشر فيه الحقائق هـــو فـــضاء آراء، يـــتم إثـــباتها بالانـــتماء أنطولوجيا وتثبيتها إبستيمولوجياً بالصورنة أو ربطها بالوقائع.

و - إن المـــنطق الـــذي تـــشتغل به الدوكسولوجيا هو منطق المحادثة (***Diskurs***) وهو منطق تداولي يستبدل قيم الحقيقة في الملفوظات (الـــصدق والكذب) بقيم الإثبات والنفي، ومنه فإن "ما يَنتج عن

---

(1) Oswald Ducrot, Logique, structure, énonciation, op. cit., p. 75.

(2) Meyer M, Qu'est-ce que l'argumentation?, op. cit., p. 41.

(3) دولوز، غتاري، المرجع السابق، ص 145.

المحادثـــة لا يمكـــن أن يكـــون نافذاً بالإكراه المنطقي أو الإكراه التجريبـــي، بل من خلال قوة الحجة الجيّدة، وتُسمى هذه القوة بالدافعية العقلانية"[1]، فمهمة الدوكسولوجيا هي تجاوز إخفاقات العقلانية الوضعية والتجريبية والرمزية المنطقية التي أدّت إلى تآكل الفعـــل العقلاني نفسه بما هو أبعاد متداخلة وآفاق منصهرة، كما أدّت إلى انفـــصال المعرفة عن شروط وجودها وتكوّنها، ممّا أفرز حقيقة مبتورة ومشوهة مبنية على جهويات *Modalités* منطقية لا تقـــود إلى فعل أو ممارسة، والممارسة بما هي نتيجة فعلية لقوة عقلانية.

وبهـــذا فإن "منطق المحادثة يختلف عن منطق الملفوظات الذي يثـــبّت قواعد تَبنْيُنه وتحوّله، كقيم للحقيقة الثابتة، كما يختلف عن المنطق المتعالي الذي يدرس المفاهيم الأساسية الدّالة (المقولات)..، إن منطق المحادثة هو منطق تداولي يدرس الخصائص الصورية التي تشكل الـــسياقات الحجاجية"[2]، والحقيقة التي تستخرج من خلال أوليات هذا المنطق، إنما هي محضُ اتفاق وإجماع حول قيمها، وهذا الطرح يـــؤكد علـــى الطابـــع الاجتماعـــي لطرق الحصول على الحقيقة واستنباطها.

إن الدوكـــسولوجيا، ومن خلال هذه المبادئ الستة، تؤسس لبناءٍ جديـــد للعقلانـــية المعاصرة بتقديم أبعاد مغايرة لمفهوم العقل والتفكيرٍ العقـــلاني، وبهذا المعنى جاء "مشروع بيرلمان كاختراق وهدم لتصورات العقـــل والعقلانـــية الموروثة عن ديكارت، فحسب بيرلمان، فإن العقل يمكـــنه أن يكون مقنعاً دون أي يكون حسابياً، ويمكنه أن يكون دقيقاً

(1) Habermas, Logique des sciences sociales, op. cit., p. 308.
(2) Habermas, op. cit., p. 308.

دون أن يكـــون "علمياً""[1]، وبهذا ظهر أن البعد البلاغي – الحجاجي للعقـــل مصدرٌ مطمورٌ ومعتمٌ لتحصيل الحقيقة في المعرفة، أي أن الآخر المختلف والخصم المغالب والمُناظر المُفحم والمجادل المشاغب والمخاطب المستـــشار هـــم أطراف فاعلة في منطق المحادثة، المنطق الجديد (القديم) للتنقيب والبحث ومصدرُ الدافعية العقلانية.

وظهر أيضاً، وبعد تصاعد الاتجاه البرغماتي في المعرفة، أن هذه الدافعـــية العقلانية مرتبطة، كذلك، بتحوّل المعرفة إلى عمل والقوة الكامـــنة فـــيها إلى فعـــل، وبما أن "المعرفة والفعل وجهان لوجودٍ واحـــد"[2]، بتعبير ميرلوبونتي، فإن الفعل أو التداول يصبح قيمة من قيم الحقيقة كقرار معرفيّ نافذ يجدُ التأييد والموافقة في الواقع المعاش انطلاقاً من رأي وليس انطلاقاً من قضية، حيث إنه، في حين "تهدف الـــبرهنة من، خلال قيمتي الصدق والكذب، إلى تأسيس قضية، فإن الحجاجـــية تهـــدف إلى الاشـــتغال على الرأي وتحديد قرار ما أو تبريـــره"[3]، فالبرهان المنطقي ينـــزع عن الحقيقة طابعها الشخصي المـــرتبط بالأفراد وأبعاده النفسية والاجتماعية وكذا طابعها الزمني المرتبط بصيرورة تاريخية.

تـــرتبط الحجاجـــية بالمحادثة كمكان لاشتراك الأفراد في توجيه الـــدلالات والـــرموز والقضايا نحو حقيقة يؤيدونها ويربطونها بشروط تحققها زمنياً وطريقة نفوذها في المُعاش، وهي بذلك، أي الحجاجية، مـــرتبطة بخاصيتيْ المُلاءَمة (*adéquation*) والموافقة (*adhésion*)، ملاءمـــة اللغة للأفعال التي تنجزها، والخطاب للمتكلم، والأسلوب

---

(1) Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, op. cit., p. 11.

(2) Merleau-Ponty, Les aventures de la dialectique, op. cit., p. 18.

(3) Robert Blanché, Le raisonnement, op. cit., p. 223.

للمعـــاني..، ومـــوافقة السامعين للرأي وعلى القرار المُنجَز بواسطة الرأي النافذ(*).

وتلعـــب الحجاجـــية دور تحقـــيق الملاءمة من خلال بناء بلاغة الخطـــاب وكـــذا تحقيق الموافقة بتبرير الرأي وتعليله بإقامة الحجة عليه كقـــوة دافعـــة للعقل، حتى أمكننا القول مع بلانشيه "إن كلَّ تفكير عقـــلاني هـــو عمل مبنيّ على التعليل، وليس للعقل دورٌ آخر، سواء بطـــريقة مباشرة أو بوسيط نظري، سوى توجيه الفعل"[1]، فكثيرٌ من الـــتوجهات القـــضوية المتناقـــصة والمتضادة، والتي تسودها مفارقات والتباسات ويكسوها اللاتناغم واللاانسجام، تقود إلى أفعال تجدُ تأثيرها في الحـــياة الاجتماعية، وتنبني كقيم ومعايير اجتماعية يحصل بها وعليها توافـــق الآراء، وهـــذا يعـــني أن العقـــل الذي تعامل بجهويات المنطق (الانـــسجام، الضروري..) قد أصبح متجاوَزاً ومنخوراً على يدِ ذاته، مـــتجاوَزاً مـــن طـــرف الفعل ومنخوراً بالفراغ الدلالي الذي يمتلك جهويات مختلفة عن الجهويات المنطقية.

(*) نـــستخدم تعبيـــر "رأي نافذ" وهذا لأن الرأي يُوصف بأنه سلطة، فقد لاحظ رولان بـــارث أن "الدوكسا doxa" المفهوم الأرسطي القديم (الرأي الشائع، والعـــام، والمحـــتمل ولكن غير الحقيقي والعلمي)، هي الوسيط الثقافي (أو الوسيط الاستدلالي) الذي تتكلم السلطة (أو اللاسلطة) من خلاله.
كمـــا اعتبـــر أن "الـــبلاغة الأرســـطية، بما أنها مؤسسة على رأي الغالبية العظمـــى، فقـــد كـــان من حقها أن تكون بشكل علني، وإذا استطعنا فبشكل إرادي، بلاغة للرأي الشائع، وهذا يعني إذن أنها كانت مجبرة، وبهذا المعنى تعتبـــر أن الـــرأي هـــو رأي نافذ أي أنه قائم على إلزامية اجتماعية وفعل متـــرتب عـــن القـــول بـــه". أنظر: رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة: مـــنذر عياشـــي، مركـــز الإنماء الحضاري، حلب، سورية، ط 1، 1999، ص 152-156.

(1) Blanché, Le raisonnement, op. cit., p. 233.

3.2. الحجاجية: من البلاغة الممكنة إلى البلاغة المتكاملة:

يَعتبر المنطق "الحجة" بنيةً صناعية يُعتدُّ بها للبرهنة، أي أنه يمكن عزلها أو تنـــصيبها داخـــل الخطاب، ومنه يمكن التمييز بين نوعين من الخطاب: خطـــاب حجاجي يشتمل على مجموعة من الحجج يمكن تمييزها وعزلها، وخطاب غير حجاجي لا يتضمن على أيّة حجة ظاهرة يمكن استخراجها، ومنه يمكن وصفه بالخطاب الفقير المعرض للتهافت والتقويض والانهيار.

ولكلمـــة حجـــة "عدة معان، فالحجة هي نقاش أو جدل، نحاول من خلاله التغلب على الخصم، ونبرهن على أنه مخطئ، أو هي السبب في إثبات قـــضية ما أو دحضها، فهي عنصر أساسي لكل ما هو عقلاني"[1]، فالحجة، مـــن خلال البناء المنطقي، هي خطاب مغلق. ونظام الغلق هذا يتمّ عبر آلية الاستدلال التي تُصوْرن حركة الحجة في شكل مقدمة أو مقدمات ونتيجة.

إن الحجـــة هـــي "خطاب يحتوي على استدلال، وهو جوهر المنطق نفـــسه، فالحجج وحدها يمكنها أن تكون منطقية أو غير منطقية"[2]، وبهذا المعـــنى المنطقـــي للحجة انغلق الخطاب الحجاجي، واضعاً خارج الدائرة الـــصورية، الـــتي يـــشكلها الاستدلال، كلَّ جدال اجتماعي أو نفسي، ومـــستبعداً البعدَ الإنساني في عملية البرهنة وحمولته التفاعلية التي لا تتبدّى في الانسجام والتوافق والضرورة فقط، بل في التناقض والتناغم والإيقاع[*] (*Rythme*) أيضاً.

---

(1) Lionel Ruby, “La pensée logique”, trad. Paul Aimee, Daramat, J.B Lippincott company, Philadelphia, New York; 1972, p. 89.

(2) Lionel Ruby, op. cit., p. 91.

(*) ســيكون الإيقـــاع والتناغم محوراً من المحاور المهمة في البلاغة الجديدة، ومفهـــوماً لمقاربـــة القـــضايا المتناقضة والمتعارضة التي تشكل في النهاية توجّهاً إلى عمل مشترك ووحيد له فعاليته الزمنية، ومنه فإنه ظاهرة متمردة علـــى المـــنطق لكـــنها فاعلـــة. وبهـــذا تتميز البلاغة في كونها تبحث في الانـــزياحات المنطقية واللغوية التي تؤول إلى قيام فعل ما أو تأسيس قيمة ما.

وعلـــيه فإنه، وكما رأى بلانشيه، "فالحجة لا تعرَف قيمتها من خـــلال بنيتها المنطقية الوحيدة، بل من خلال مضمونها ودقتها وقوتها النـــسبية"[1]، والتعـــرّف على مضمون الحجة ودقتها وقوتها هو عملٌ يتجاوز البناء المنطقي ويستثمر اللغة ومباحثها المختلفة، فهو عملٌ يحتاج إلى بناء متكامل يستجمع أبعاداً إنسانية متعددة.

إن الانطلاق من مبدأ منطقية الحجة يقود إلى اعتبار أن "الخطابات في كُليـــتها ليـــست حججاً"[2]، لكن وبعد ازدهار البلاغة من خلال تفعـــيل نشاط الدراسات اللغوية، أصبح المنطق، والمنطق الصوري على الخصوص، بلاغةً ذابلة أو آراءً تصلّبت وتكلّست في اللغة، ولأنه تغلّب وانتـــصر طـــيلة قرون، بفعل مساندة الخطابات السياسية والاجتماعية والأخلاقـــية له، أَوْهمَ المعرفة بأن اللغة التي تقع خارج صوريته لا قيمة لها ولا تشارك في بناء الحقيقة، ومنه ستبحث الحجاجية عن اختراق هذا الرأي المتصلّب وإذابته في النشاط العام للغة من خلال التداول والتشاور مع ما يقع خارج المنطق بوصفه مجموعة آراء قابلة للتحقق وهي كذلك في الواقع بعد أن شهدت المعرفة تصادمَ المنطق مع التاريخ.

إن "الحجاجية بالمعنى الدقيق هي تبرير رأي ما، والحديث عن هذا التبرير ووضعه في مساوقة مع التداول والتشاور *délibération*"[3]، أي أنها تفتح ما يُغلقه المنطق حسب العبارة المقلوبة لميشال مييِر، لأن المنطق يفتـــرض الـــتوافق القـــسري على الحقيقة، بينما تعمل الحجاجية على الـــتفاوض والـــتداول حول قبول الحقيقة المستخرجة من صراع الواقع نفـــسه حـــول الحقيقة، ومنه فإن "الحجاجية هي تقديم إجابة لسؤال

(1) Robert Blanché, Le raisonnement, op. cit., p. 224.
(2) Lionel Ruby, “La pensée logique”, op. cit., p. 91.
(3) Blanché, Le raisonnement, op. cit., p. 228.

معطـــى، في انتظار إلغائه، فالاتفاق ينتج عن هذا الإلغاء"[1]، فالمُساءَلة، إذن، تعملُ عملَ الفتحِ في الحجاجية، لأنها مستخرجة من البنية الأصيلة للغة "سؤال/جواب" كبنية للنشاط الاجتماعي، كعلامة على الاختلاف والـــتفكير وآلـــية للإبـــداع والإيجـــاد، فبين السؤال والجواب مسافة أنطولوجـــية، تـــصطبغ باللغـــة وتعكس مسافات اجتماعية، سياسية، أخلاقية، معرفية ودينية..، وهي المسافات التي يتم التفاوض حولها داخل اللغـــة إلى غاية الوصول إلى مَحوِها وإلغائها (أنطولوجيا)، ومنه تظهر الحقيقة ويختفي الإشكال وينمحي.

إذا كـــان الأمر كذلك، وحسب ميشال مبير، فإن "الحجاجية يجب أن تستخرَج من نظرية للمساءلة"[2]، أي من توجيهٍ عقلاني لحركة السؤال والجـــواب ونظـــام المـــسافة بينهما، ويكمن الحديث هنا عن نوعين من المـــساءلة: مـــساءلة بالفعل يمكن مقارنتها بالمساءلة الاجتماعية، ومساءلة بالقـــوة يمكـــن استخراجها من المفاهيم والآراء والنصوص بوصفها منابر حجاجية مُنتِجة للمسافات والاستفهامات، حيث "إن التناقض بين المفاهيم لا يَظهـــر بـــشكل صريح، بل يوجد بين الأحكام الموجودة بالقوة والتي يمكنها إنشاء الموضوع"[3]، وبما أن الحجاجية تهدف إلى تحقيق التوافق بين الآراء، من خلال عرض الحجج للمحادثة والتداول واستخدام السؤال كطعـــم لاستخراج الموضوع بالقوة وعرضه للاتفاق، فإن "الإجابة عن ســـؤال مـــا هي ترسيمٌ لهذا الاتفاق الضمني"[4]، ومنه فإن الحجاجية تـــشتغل في المـــساءلة على مستوى البنية المتضمنة في اللغة نفسها، وفي المحادثة بوصفها المظهر الاتصالي والاجتماعي للمساءلة.

---

(1) Michel Meyer, Qu'est ce que l'Argumentation?, op. cit., p. 115.
(2) Ibid., p. 67.
(3) Pierre Oléron, l'Argumentation, op. cit., p. 54.
(4) Perelman, Tyteca, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 214.

إن الحـــديث عن الحجاجية، كجانب من العمل البلاغي، يقودنا إلى تمييـــز نشاطها من خلال الغرض الذي تستهدفه، لأن الطابع الأنطولوجي للحجـــة هـــو محـــلٌّ تساؤلٌ عن مشروعية ومسوغات وجود الحجة في الخطاب، فهل الحجاجية طفرة خطابية أم هي فعل محايث للخطاب؟

إن الحجاجية، من حيث المبدأ الأنطولوجي، هي "عنف خطابـــي"، لأنهـــا حسب بيرلمان "فعل ينـــزع دائماً إلى تعديل حالة الأشياء الموجودة من قبل"[1]، لأنها فعل للإيجاد بالاستناد إلى العقل، أي إلى الحجج التي ينبني علـــيها الخطاب، وهذا لجعل ما كان غير ممكن ممكناً، "فالغرض الحجاجي (للـــبلاغة) يتمـــثل في جعل موضوع الخطاب ممكناً بالرجوع إلى العقل، ويمكن أن يتحقق هذا الغرض بالحجة المادية (الحجة غير الصناعية) المعتمدة علـــى الوقائع الموضوعية (العقود والشهادات)، وعلى الخلفية العامة المكوَّنة مـــن آراء المجتمع (الأخلاق مثلاً)، ويتحقق هذا الغرض، من جهة أخرى، بالحجـــة المنطقـــية وشبه المنطقية (الصناعية) التي تسير من الخاص إلى العام (الاســـتقراء) أو من العام إلى الخاص (الاستنباط)، والغرض من ذلك هو جعـــل غير المحتمَل محتملاً وغير الأكيد أكيداً"[2]، وبهذا يمكن التمييز بين أربعة أنواع من الحجج متراتبة حسب خصائصها ومكوناتها:

أ – **الحجـــج المنطقية**: هي الاستدلالات الصورية التي تتميز بوجود الحتمية الاستدلالية بين المقدمات والنتائج.

ب – **الحجج شبه منطقية (Quasi logiques)**: هي الاستدلالات غير الصورية فما يميز الحجاجية شبه منطقية هو طابعها غير الصوري "non formel"[3].

---

(1) Ibid., p. 72.

(2) هنريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص 25.

(3) Perelman, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 260.

ج - **الحجـــج الماديـــة**: وهي الحجج غير المنطقية "المرتكزة على بنية الواقـــع، والتي تعرض كمطابقات لطبيعة الأشياء نفسها"[1]، فهي عـــبارة عن آراء اجتماعية نموذجية ووقائع مرجعية تُتخَذ كحجج داخل الخطاب.

د - **الحجـــج المعـــنوية**: وهـــي الحجج المستخرجة من طبائع الناس وأهوائهم، غير أن "البراهين بواسطة الطبائع أو الميول والأهواء لا يمكن أن تكون براهيناً، إلا إذا كانت منخرطة في خطاب عقلاني، أي إلا إذا كانـــت حججاً مُصاغة ومُشكَّلة"[2]، وهي حجج لا تقوم على الصورنة أو محاكاة الواقع، وإنما تقوم على الأفعال التي تنجـــزها، والتي يتعذر وجودها في خطاب مُصوْرَن أو مثبت في وقائع.

إن الحجاجـــية لا تقـــوم من خلال تَوفر الحجج فقط، إذ، وكما لاحظ بلانشيه، "إن الذي يُبرهن أكثر لا يُبرهن شيئاً، فتكديس الحجج هـــو دائمـــاً علامة على ضعفها"[3]، وإنما تقوم كذلك على الشروط التالية:

أ - **التداولـــية**: إن الحجاجية هي مُساوَقَة العقلاني مع العلمي[*]، بل

---

(1) Ibid., p. 257.

(2) Christine Noille-Clauzade, “La Rhétorique et l'étude des textes”, éd., Marketing S.A, Paris, 1999, p. 49.

(3) Blanché, op. cit., p. 223.

(*) وفي هذا المعنى يعرّف طه عبد الرحمن الحجاج بأنه "فعالية تداولية جدلية، فهـــو تداولـــي لأن طابعه الفكري ثقافي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتـــضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهـــدف إلـــى الاشتراك جماعياً في إنشاء معرفة علمية، إنشاء موجها بقدر الحاجـــة، وهـــو أيضاً جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور اســـتدلالية أوســـع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، كأن تبنى الانتقالات

هـــي إعمـــال العقل في ما هو فعل أو يؤول إليه، "فالحجاجية لا تتـــشكل مـــن سلـــسلة من القضايا، وإنما من سلسلة من أفعال الكلام"[1]، ويظهر هذا البعد في المحادثة بامتياز، لأن "ما ينتج عن المحادثة لا يمكن أن يكون نافذاً بالإكراه المنطقي أو التجريبـــي بل مـــن خـــلال قـــوة الحجـــة الجيدة ونُسمي هذه القوة بالدافعية العقلانـــية"[2]، فالحجاجية مرتبطة بما يؤول إلى أفعال داخل الحياة الاجتماعية بدوافع عقلانية، لأن الاقتناع والتوافق إنما يَؤولان إلى الالتزام بالفعل أو الإقرار به.

ب – **اللغة المشتركة:** تقوم الحجاجية على تناسق مفاهيمها ومصطلحاتها، إذ إن "الحد الأدنى الواجب في قيام الحجاجية هو وجود لغة مشتركة وتقنـــية تسمح بالاتصال"[3]، لأن الانسجام اللغوي في الحجة شرطٌ في كفايـــتها وقـــيامها، "فـــلا تكـــون الحجة كافية إلا إذا كانت مستخرجة من نفس اللغة"[4]، وهو ما يعني أن الحجة المتجانسة تحقق شرط الاتصال من خلال فهم الخطاب وتلقيه على حالة توافقية.

فـــيه، لا علـــى صـــور القضايا وحدها كما هو شأن البرهان، بل على هذه الـــصور مجتمعة إلى مضامينها أيما اجتماع، وأن يُطوى في هذه الانتقالات الكثيـــر مـــن المقدمات والكثير من النتائج، وأن يُفهم المتكلم المخاطَب معانٍ غير تلك التي نطق بها، تعويلاً على قدرة المخاطَب في استحضارها إثباتاً أوً إنكـــاراً كلمـــا انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم، وكأن يعتمد فيها علـــى صـــور اســـتدلالية تأخذ بمبدأ التفاضل و"التراتب"، وتجنح أحياناً إلى التـــناقض الـــذي لا تحس فيه خروجاً عن حدود المعقول". (أنظر: طه عبد الـــرحمن، فـــي أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 1987، ص 58).

(1) Habermas, op. cit., p. 308.

(2) Ibid., p. 308.

(3) Perelman, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 19.

(4) Habermas, op. cit., p. 312.

ج – **الإدعاء بالحقيقة**: لا تقوم الحجاجية في المنطلقات الريبيّة، بل إنها تنبني على مبدأ الادّعاء بالصدق والحقيقة والوعد بإنجاز ما يترتب علـــى هذا الادّعاء، "فهي لا تهدف إلى الإقناع فقط، بل تهدف كـــذلك إلى تـــشييد الفعل في الحقيقة"[1]، فمنطلقات الحجاجية احتمالـــية لكـــنها تتضمن هدفَ الوصول إلى الإقناع بالصدق والحقيقة.

إن اســـتدعاء الحجـــة إنما يكون من أجل عقلنة الإدعاء بالحقيقة ودفعهـــا إلى الـــتحقق، ولهذا يُعرّف هابرماس الحقيقة "بأنها ذلك الادّعاء بالصدق المصاحب لأفعال الكلام المتحققة"[2]، ومنه فإن الحقيقة لا توجد قبل الإدعاء بالصدق أي قبل بدء الخطاب، ذلك لأنهـــا ليـــست قبلية نعمل على استخراجها وتحصيلها منطقياً أو البرهنة عليها في دائرة تعود إليها، كما أنها – الحقيقة – لا توجد بعد هذا الادّعاء لأنه قد يبطل بعد المحادثة أو يضعف تبريره، وبهذا فـــإن الحجـــة هـــي "التعليل الذي يدفعنا إلى الاعتراف بالادّعاء بالصدق لإنشاء ما، لأمر ما أو لتقييم ما"[3]، فالحجة بهذا الشكل هـــي الطابـــع العقلاني المعطى للادّعاء بالصدق ويدفع إلى تحقيق أفعال الخطاب المترتبة على هذا الادعاء.

د – **الملائمـــة (adéquation)**: تختلف الحجج من حيث القوة، وهذا يعـــني أن الـــشروط السابقة لا تؤدي إلى قيام الحجاجية، إلا إذا كانـــت قائمـــة في محصلة توافقية، "فالقوة التي تسمح لحجة ما بالوصـــول إلى إجماع وتوافق، مرتبطة بملاءمة اللغة المستعملة مع

(1) Clauzade, “La rhétorique et l'étude des textes”, op. cit., p. 49.
(2) Habermas, op. cit., p. 283.
(3) Ibid., p. 309.

غايات الحجاجية ونسقها المفاهيمي المترابط"[1]، فالملاءمة في لغة الحجاجـــية وفي بنيتها المفاهمية ووظائفها العامة، إنما تحقق الإجماع العقلاني الذي لا يتحقق بدوره بدون الاتصال، باعتباره شرطاً في قـــيام الحجاجية، لأن "الحجاجية هي اتصال قبل كل شيء، إنها وضع اتصالي"[2]، فالحجة تؤدي دور ربط هذا الاتصال في العملية الحجاجـــية وتحقـــيق الملاءمـــة في اللغة المستعملة كلغة اتصالية مـــشتركة، حتى إننا نستطيع القول مع كلوزاد "Clauzade" إن "الخطـــيب أكثـــر إقناعاً لِمَن يفكرون مثله"[3]، فالإقناع يمرّ عبر الملاءمـــة الداخلـــية كانـــسجام لإدعاء الحقيقة، قبل أن يُعرض للمحادثة أو يكون التزاماً بأفعال الكلام داخل مجال عملي مُعين.

هـــ - **الجهوية التراتبية:** تتميز الجهوية الحجاجية عن الجهوية المنطقية بكـــون الأولى مرتبطة بجهات تراتبية لا تختلف أو لا تتناقض، بل بعضها أقوى وبعضها أضعف، إذ من خلالها - أي الحجج المتراتبة - يمكـــن أن تحدد قيمة الادّعاء بالحقيقة. أما الثانية (المنطقية) فمرتبطة بجهات: غير الممكن (التناقض)، الضروري والممكن.

وعلى هذا الأساس رفض ديكرو (Oswald Ducrot) "التعارض بين معنى الملفوظ وقيمة المنطوق، أي بين السيميائية والبرغماتية. ونظرية الحجاجـــية والسلم الحجاجي تندرج في سياق هذا الرفض، وتبيّن أن معـــنى الملفـــوظ لا يمكـــن وصفه دون الرجوع إلى أغراض المنطوق ومقاصده"[4]، فقيمة الخطاب تستخرَج من موقعها في سلّمه الحجاجي،

---

(1) Habermas, op. cit., p. 311.

(2) Philippe Breton, L'argumentation dans la communication, op. cit., p. 15.

(3) Clauzade, op. cit., p. 31.

(4) Oswald Ducrot, “Les échelles argumentatives”, éd., Minuit, Paris, 1980, p. 08.

في مجـــالٍ مـــتدرج مـــن الأضعف إلى الأقوى وليس من مجال الممكن والضروريّ واليقيني أو غير الممكن والظنّي والمستحيل.

لقـــد رأى الفارابـــي، في هذا السياق، أن "التصديقات الإقناعية هـــي دون الظن القوي، وتتفاضل، فيكون بعضها أزيد من بعض على حسب تفاضل الأقاويل في القوة وما يستعمل معها، فإن بعض الأقاويل المقـــنعة يكون أشفى وأبلغ وأوثق من بعض في الشهادات، فإنها كلما كانـــت أكثـــر فإنهـــا أبلغ في الإقناع وإيقاع التصديق بالخبر وأشفى، ويكـــون سكون النفس إلى ما يقال أشد، غير أنها على تفاضل إقناعاتها ليس منها شيء يوقع الظن القوي المقارب لليقين، فبهذا تخالف الخطابة الجـــدل في هـــذا الباب"[1]، فالقواعد التي تتحكم في الجهوية التراتبية للحجاجية تعتمد على مبدأي القوة والضعف في سلم عمودي، ويعتمد المنطق على مبدئيْ الصدق والكذب في سلم أفقي، فالحجة الأقوى تلزم عـــنها الحجة الأضعف ولا تضادها، وبهذا فإن الحجج، كدرجات في مجال السلم الحجاجي، تقع تحت درجة اليقين.

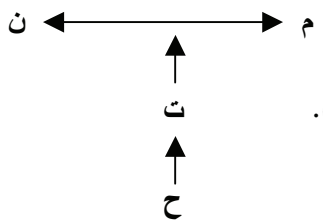
إن الحجة تكتسب قوتها من جهتين، من خلال سياقها التراتبـــي في سلسلة أفعال الكلام الموجودة في الخطاب، وكذلك من خلال بنيتها الداخلـــية ومـــضمونها الخـــاص خارج سياقها الخطابـــي، أي بما هي مقـــدمات ونتـــيجة، فإذا كانت "الحجاجية قائمةً في وضع المقدمات نفـــسها، فإننا نستطيع الفصل بين المقدمات والعملية الحجاجية بشكل اصـــطناعي، من أجل مُلاءمة التحليل"[2]، أي من أجل تكوين خطاب تتمظهـــر فـــيه الحجج وتتمايز، معطية بذلك تحليلاً مفصلاً تتضح فيه البنيات الإقناعية ومبرزة من خلاله مسار الوصول إلى النتائج.

---

(1) الفارابـــي، إحصاء العلوم، مرجع سابق، ص 26.

(2) Perelman, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 207.

ويمكنـــنا أن نعـــتمد مخطط تولمين "Toulmin"[1]، لتمثيل البنية الصورية – الصناعية – للحجة بالشكل التالي:



– الإثبات: زيدٌ شخص جزائري (نتيجة: ن).

– وُلد زيدٌ في وهران (معطى شارح: م).

– كل شخص يولد في وهران هو شخص جزائري (قاعدة استنباطية – تبريرية) **ت**.

– قاعدة استنباطية حجاجية (مجموعة حجج معتمدة: ح).

وعليه فإن بنية الحجة تتكون من إثبات مبني على قاعدة حجاجية مـــستدعاة للتبريـــر عـــبر قاعـــدة استنباطية متضمنة في بنية الخطاب (الطبيعـــي)، وليس اصطناع هذه القاعدة هنا إلا ملاءمةً لتحليل الحجة مـــن خـــلال بنيتها الداخلية، لأن الحجاجية ترتبط بالفعل المنجز عبر الخطاب أكثر من ارتباطها بالبنية المنطقية الداخلية أو الانسجام العقلاني لمكوناتها وشروط قيامها، "فالحجاجية لا تشتغلُ في فراغ، بل تشتغلُ في وضـــع محدد اجتماعياً ونفسياً"[2]، وبهذا التحديد تختلف الحجاجية عن المـــنطق، فهي مستخرجة من العقل العملي وموجهة إليه، بينما ينطلق المـــنطق مـــن بـــناء نظري مغلق[*] كثيراً ما يصطدم بالأوضاع المحدَّدة

(1) Habermas, op. cit., pp. 309-311.

(2) Perelman, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 78.

(*) يُعتبـــر المـــنطق نسقاً منتهياً على مستوى البناء النظري، وهذا ما يُعبَّر عنه بالغلق وفعل التجميد بمعناه الزمني، وهو ما ينسحب كذلك على مستوى البناء العملـــي، فالحجاجـــية تعبّـــر عن ملاءمة العقلاني مع التاريخي، ليس بالمعنى الميتافيزيقـــي، بل ملاءمة السيرورة مع الصيرورة، وبهذا رأى بلانشيه أن "الحجاجـــية ليست أبداً هذه البرهنة الصارمة وليست مجبرة على استخدامها،

اجتماعـــياً ونفسياً، إذ يجدُ بعض الكلام وتجدُ بعض الدلائل والأفعال تأثيراتهـــا وفعلها في الواقع دون أن يكون لها بناء منطقي معلوم وشكل صـــوري واضح، ففي الواقع (الاجتماعي والنفسي) نلمس أثر الثالث المرفوع ونُعاين فعل المتناقض والمضاد، ولا نفهم كيف نَتجَ هذا السلوك أو هـــذه الـــواقعة عن مفارقة واضحة، وبهذا فإن الحجاجية تكون قد وُلدت من اصطدام التاريخ بالمنطق هادفةً إلى حل المشكلات العملية أو توجيهها.

لقـــد قـــدمت الحجاجية رؤيتها إلى مسألة الغموض في الخطاب بإحالـــته إلى الفعل كمشكل عملي وليس إلى المنطق كمشكل نظري محض، "فطبيعة التداول والحجاج تتعارض مع الضرورة والبداهة، لأننا لا نـــتداول حيـــنما يكون الحل ضرورياً ولا نحاجج ضد البداهة"[1]، والـــبداهة والضرورة إنما يظهران بوضوح في قيمة الفعل، حيث يظهر الفـــرق بشكل عملي، فما يختلف عن البداهة والضرورة هو مشكل في جوهره وهو ما يستدعي الحجاج والتداول حول حلّ هذا المشكل حتى يختفـــي هذا الفرق ويؤول الاختلاف إلى توافق واتفاق، فالحجاجية، أو مـــا يـــسميه ميـــشيل مير "بالخطابة الممكنة"، "هي اليوم ذات طبيعة إشكالية، لأننا نتحاور حول إشكالات وأسئلة قبل كل شيء"[2]، وهذا ما يمنحها الطابع الجدلي الذي يؤسس لحوار حجاجي تنتصر فيه الحجة الأقوى وتوجّه الخطاب نحوَ الأغراض العملية التي تهدف إليها.

وتكمـــن فعاليـــتها في تراتبية القوة، الأكثر أو الأقل، ولذلك فهي غير منتهية (مغلقة)، إذ يمكننا تقويتها دائماً بحجج"، (Blanché, op. cit., p. 223)، فحركة الحجج وتسلسلها في العملية الحجاجية هي في الحقيقة حركة زمنية وتسلسل عملي وليست حركة منطقية وتسلسل قضوي.

(1) Perelman, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 01.

(2) Michel Mayer, Qu'est-ce que l'argumentation?, op. cit., p. 10.

إن العقلانـــية المعاصـــرة، التي تشكلُّ الوضعية المنطقية نواتها والبرغماتية منهجها والتحليل فلسفتها..، هي عقلانية تجاوزية قفزية (sauteuse)، إذ تقوم بتلحيم التصدعات الفكرية التي يُخلفها تصادم الآراء وتعارضـــها، تلحيماً توهميّاً تعسفياً، لمدّ الجسور إلى الأفكار والنظـــريات الـــتي تبدو كيقينيات عندما تلبس لباس الخطاب، ففي الخطـــاب النصي تظهر الأفكار كنسيج متناغم ومتناسق يُخفي بين خيوطه فراغات غامضة وبنيات سديمية لا تنعكس في لغة الخطاب بل تغـــيب وتتـــراجع إلى دهاليـــز معتمّة تشكل في النهاية ما نسميه "الغمـــوض"، بمـــا هو عالم موجود، وكائن يرزح تحت وطأة ثقل وضـــغط النص المُخاط كنسيج عقلاني لا يقبل الاختراق، وفي هذا العـــالم تقذَف الآراء المُعارِضة والمزاحمة للحقيقة كما يعرضها النص العقلاني، ويتمُّ غلق هذا العالم من خلال وصفِ هذه الآراء باللايقين واللامعقولية.

إن الـــبحث الفلسفي البلاغي المعاصر، إنما يريد العمل على إنقاذ هذا العالم الظلامي الموصوف بالغموض والالتباس، ويعمل، إذن، على تلبـــية نـــداءات الآراء الـــتي تـــصرخ في نسيج النص تحت أثر الخنقِ بالعقلانـــية، لكن هذه الآراء لا تستعيد وضعها في الخطابات ومكانتها الطبيعـــية في النصوص ومجالاتها العقلانية، إلا بقدرتها على الدفاع عن نفسها وتكوين حجاجية مناسبة لذلك، ومنه فإن "الحجاجية هي مجالٌ للـــصراع بـــين قـــيادة عقلانية صارمة وغموض للمفاهيم التي تشتغل علـــيها"[1]، أي بين التوجيه العقلاني التجاوزي الذي خلفته النـــزعة الترنـــسندتالية الكانطـــية في نظرية المعرفة، وبين الأوهام التي يُحدثها خدشُ اللغة في الوجود.

---

(1) Oléron Pierre, op. cit., p. 10.

إن هـــذا الخـــدش يحـــدثُ عندما تبحث "اللغة عن تثبيت تعبير الـــتحديدات والعلاقات المنطقية الخالصة في صور يتمُّ توظيفها بشكل اســـتعاري في مجال الحدس الفوري"[1]، وبالتالي فإن العقلانية المعاصرة تعمـــل من خلال نظام التوجيه الذي يُهيمن على كل حجاجية ممكنة، بوصف الموجَّه إليه واضحاً وما دونه وما سواه غامضاً مُبهماً، وكانت الكانطية الجديدة[*] قد حاولت رفع هذا التوجيه إلى مستوى شمولي من خـــلال الرمـــز، إذ يرى كاسيرر أنه "يمكننا إنشاء نظام عقلي للإحالة أكثـــرَ شموليةً، بالارتباط "بالتوجيه Orientation" لكل شكل رمزي خـــاص"[2]. والـــشمولية الـــتي تريد العقلانية تحقيقها، إنما تتكون من ترقيعات وترميمات لبؤر توهميّة هي في الأصل عقلانيات ذابلة ومداخل إلى آراء مقـــبولة، لكـــنها محجوزة داخل فضاء مغلق ومعتم هو فضاء الغموض واللايقين.

وبهـــذا التقسيم الإيديولوجي للعالمين العقلاني واللاعقلاني، فَوَّت العقـــل الإنساني فرصة التعرف على نفسه، وإذّاك لا تكون له القدرة علـــى تـــوفير هذه الفرصة إلا من خلال استخراج شروط قيام العالم

---

(1) Ernest Cassirer, “Le système symbolique et sa place dans le système de la philosophie”, in: “Néokantismes et théorie de la connaissance”,éd., J. Vrin, Paris, 2000, p. 214.

(*) إن تـــسمية "الكانطـــية الجديـــدة "Néokantisme" لا تعني سوى التيارات الكانطـــية فـــي شـــكل مـــدارس وأشهرها مدرستين أساسيتين هما مدرسة ماربـــورغ Marburg ومدرســـة Bade أو هيدلبرغ Heidelberg، إذ ترتبط المدرســـة الأولـــى بتطوير نظرية المعرفة بربطها بالتطورات الحاصلة في الرياضـــيات والفيزياء، أما المدرسة الثانية فتريد إضفاء الشرعية على علوم الفكـــر والـــتاريخ بالخـــصوص بواسطة البرهان، ومن بين أهم رواد هاتين المدرســـتين: إرنست كاسيرر، هرمان كوهن Hermann Cohen، هينريش ريكر Heinrich Rickert، بول ناتروب Paul Natorp.

(2) Ernest Cassirer, Le système symbolique, op. cit., p. 210.

اللامعقول في نسق عقلاني، وهي شروط حجاجية بالأساس، حيث إنه يمكننا وضع القاعدة الخطابية البلاغية التالية: "كلّ ما يمكننا إقامة الحجة علـــيه فهو عقلاني"، وبهذا المعنى تحدّث رولان بارت عن "الحجة التي نستطيع من خلالها أن نُمرّر بنجاح كل العلوم التي نسميها اليوم العلوم الاجتماعـــية والإنـــسانية"[1]، فالحجـــة عقدة عقلانية ينبني على قوتها الخطـــاب، ويـــتم من خلالها استدعاء الآراء المتعارضة وتحويل الغامض المـــبهم إلى المعقـــول الواضـــح، ومنه فإن الغموض والخلاف هما مجال الحجاجـــية، كمـــا أنهما يبرران وجودها، "فالحجاجية تشتغل في عالم يـــسوده الغموض، اللايقين والخلاف"[2]، وهذا بتحويل هذا العالم إلى تعبير تتولد منه الأفعال وتحقق الأغراض، حيث في الأفعال والأغراض لا تطرح مسألة الغموض.

وعلـــيه فإن "التأثير الذي تمارسه الحجاجية يمرّ عبر اللغة"[3]، لأن اللغة هي محل الاختلافات وتمظهرها، إنها المرآة العاكسة للآراء المتناقضة والفـــضاء الذي تنبسط فيه الحجج وتنكشف مستويات قوتها وضعفها ويتـــسلل الوجود من خلالها إلى المعنى، فيصبح للوجود معنى ويتحقق بذلك بُعدُ التفكير في الإنسان.

4.2. منطق اللغة الطبيعية:

إن الحجـــج لا تنبني في فراغ ولا تصاغ في مجال معزول أو سياق منفـــصل عن شروط تكوّنه وسيرورته، فالشرط الأساس في بناء الحجة وقدرتها على نقل التأثير هو تبنيُنها في اللغة، لأنه في اللغة يتم لقاء الفكر

(1) رولان بارث، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص 376.
(2) Oléron, op. cit., p. 08.
(3) Ibid., p. 20.

الإنـــساني بالوجود الذي يترك معاقله الميتافيزيقية ليتفتح على فضاء الفكر، "فاللغـــة ليست نسقاً من العلامات فقط(*)، بل إنها الكون الموجِدُ للمعنى، وهذا الكون هو كذلك استدخالٌ للعالم "l'intériorisation du monde"، أكثر منه تخريجاً للأنا "l'extériorisation du moi"، وهي حركة مزدوجة يجـــب أن تُفهَم في وحدتها"[1]، بل تغدو اللغة أبعد من ذلك، إنها دليل الوجـــود بـــالمعنى الديكارتي، أو هي الوجود نفسه، ففيها لا يمكن أن ينفـــصل ما نفكّر فيه عن جوهر تفكيرنا نفسه، وفيها تصطبغ الأشياء بطـــبائعها وتأخـــذ الماهـــيات خصائصها، حيث "لا يُوجَد معنى قبل اللغـــة"[2]، وكل ما يتعذر وصفه في اللغة وبها، إنما هو محضُ لاوجود، ولا يمكن أن يكون هذا اللاوجود مصدر حجة أو قوة في إثبات الآراء أو نفيها.

تكتسب اللغة سلطتها من قدرتها على الانغلاق "clôture" حيث لا يمكن الانفلات من قبضة التعبير بها، الانفعال من خلالها، نقلُ الآراء والتعارضـــات وتأكيد الإثباتات التي تشكل في النهاية دعائم تصوراتنا عـــن العالم وركائز وثوقنا بالقيم، ويصفُ رولان بارت نظام الغلق في اللغة بقوله: "إن اللغة ما إنْ يُنطق بها، حتى وإن ظلت مجرد همهمة فهي تـــصبح في خدمة سلطة بعينها، إذ لا بد وأن تترسم فيها خانتان: نفوذ

(*) إن اللغة ليست بديلاً عن الوجود، والعلامة لا تعوّض الكائن، بل هي الوجود والكائن معاً، وبهذا تكتسب قوتها الأنطولوجية. ومنه رأى هيدغر "أن العلامة لا تستحضر الشيء المشار إليه فقط، بالمعنى الذي تكون فيه بديلاً عنه، بل إنها هذا الشيء نفسه".

أنظر: Martin Heidegger, L'être et le temps, trad. Rudolf boehens et Alphonse de waclhens, Gallimard, Paris,1964, p. 108.

(1) Hyppolite, Logique et existence, op. cit., p. 27.

(2) Ibid, p. 28.

القول الجازم، وتبعية التكرار والاجترار، فمن ناحية اللغة جزمٌ وتقرير: ومـــا النفي والشك والإمكان وتعليق الحكم إلا حالات تستلزم عوامل خاصـــة ســـرعان ما تدخل هي ذاتها في عمليات التغليف اللغوي وما يُطلق عليه علماء اللسان بالجهوية modalité ليس إلا تكملة للغة، وهو ما يخفف من سلطتها التقريرية القاهرة"[1]، ولكن على أي شيء تمارس هذه السلطة نفوذها؟ وكيف يتمظهر هذا النفوذ؟

إن اللغـــة تكتـــسب ســـلطتها مـــن انغلاقها، أي من قدرتها على الاســـتحواذ على المعاني التي تؤطر الوجود وتحرسه، حيث "لا نستطيع أبداً اتخاذ مسافة من اللغة أي من شيئيتها"[2]، فالتحامنا بها والتحامها بنا يجعلها تهـــيمن على كل القرارات والأحكام والإنشاءات والإثباتات، إنها "نحن" وحـــوارنا الـــذي هو مجال وجود الأنا والأنا المقابل، مجال إثبات الكينونة وارتـــسامها، "ففـــي اللغة إذن خضوع وسلطة يمتزجان بلا هوادة، فإذا لم تكن الحرية مجرد القدرة على الانفلات من قهر السلطة، وإنما عدم إخضاع أيٍّ كـــان فلا مكان للحرية إلا خارج اللغة، بيد أن اللغة البشرية لا خارج لهـــا إنها انغلاق ولا محيد لنا عنها إلا عن طريق المستحيل"[3]، وبهذا يمكن الحديث عن حجاجية في ثنائية "الخضوع والسلطة"، فهي – أي اللغة – تـــرفع آراءً وتجعلـــها في مقام السلطة والهيمنة، وبها ترتسم النظريات والأحكام والقوانين..، كما تطيح بآراء أخرى وتخضعها لسلطة ما.

إن الحجاجـــية، بمـــا هي فلسفة وملكة لغوية كذلك، تقوم على محاولة خرق الجهوية الرأسية لخطاب اللغة بفتحه على جهويات متعددة

---

(1) رولان بارث، "درس السميولوجيا"، ترجمة: عبد السلام بن عبد العالي، دار طوبقال، المغرب، ط 2، 1986، ص 13.

(2) Zoran Jankovic, op. cit., p. 51.

(3) رولان براث، درس السميولوجيا، مرجع سابق، ص 13.

ومختلفة بهدف الإفلات من سلطة اللغة من خلال سلطتها نفسها، وبهذا يـــندرج مشروع بيرلمان في "إعادة إيجاد جهويات الفكر تحت الأشكال (اللغوية) النحوية المتغيرة"[1]، لأن اللغة هي وحدها التي تستطيع تحمّل ضـــغط الحقيقة، التي يتقاطع فيها الاجتماعي مع النفسي والتاريخي مع الوجودي، إنها الفضاء الذي تنصهر فيه الآفاق المعرفية والعملية وتتبدى فـــيه الأبعاد الإنسانية بشكل ثابت يسمح بالمقاربة والنظر، كما يسمح بإيجـــاد الوســـيط الكفـــيل بنقل المعنى من العقل النظري إلى العقل العملـــي، ولذلك، وكما رأى ديكرو، "فإن الاستخدام العادي للغة هو واحدٌ من الخصائص الحجاجية اللغوية"[2]، وهذا يعني أن اللغة، في جوهرها، تقدم قيماً للحقيقة بعيداً عن كل افتراض صوريٍّ، قبلي أو مـــساوق، خارج سياق السيرورة اللغوية التي ستندرج في صلب الصيرورة التاريخية.

إن النظر إلى اللغة كمصدر للحقيقة له مسوغاته النظرية والعملية، فاللغـــة تمـــتلك خاصية الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، فهـــي الكون الذي يُوجد المعاني التي يمكن من خلالها اختراق الوجود وتفعـــيل حياة الموجودات، أما من حيث بُعدها العملي، فهي الوسيط بـــين الأفكار والقيم والأفعال المترتبة عنها، إلى درجة اعتبَر فيها أوستن أن "الـــتلفظ بالجملـــة ليس وصف ما يجب معرفته أثناء القيام بفعل ما ولـــيس إثبات الفعل، بل إنه الفعل نفسه"[3]، وإلا كان التلفظ غيرَ ذي معنى واللغة لغواً.

---

(1) Perelman, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 208.

(2) Oswald Ducrot, Le dire et le dit, éd., Minuit, Paris, 1984, p. 220.

(3) John Langshaw Austin, “Quand dire c'est faire”, trad. Gilles lane, Seuil, Paris, 1970, p. 41.

إن اللغـــة تقـــوم مقام الفاعل في القيم العملية، بما هي توجيه نحو أدائهـــا، وهـــذا بفـــضل قدرتها على الإقناع والتأثير، أي من خلال خاصيتها الحجاجية، لأنه "إذا كان الإقناع جهويةً للتفكير العقلاني، فإن اللغة تضعه في صيغ البراهين المادية والطبيعية"[1]، لكن هذا الوضع ليس وضـــعاً صورياً كما يفعل المنطق، وإنما هو وضع مساوق لِنَظْمِ الخطاب نفـــسه، أي لسيرورة الأفعال المنجَزة فيه والتي تؤول إلى إقرار الأحكام وتنفـــيذها، إذ "إن مواضع الاحتجاج تشكل منظومة منسجمة شديدة التعقـــيد، وبـــرغم اختلاف هذه المنظومة حسب الجنس المقصود، فإنه يـــوجد مع ذلك، خزّان دائم من المواقع الأساسية "الكاشفة" التي يمكن أن نجـــدَ صيغة لها في البيت الذي نظمه ماتيو دوفندوم (القرن السابع): "Qui, quid, ubi, quibus, auxius, cuir, quomodo, quando" موضـــع الهوية (الشخص)، الحقيقة (الواقع الحقيقي)، المكاني (الجهة)، الـــتقني (الوســـائل) الـــسببـــي (السبب)، الكيفي (الطريقة)، الزمني (الـــزمن)"[2]، فهي، أي اللغة، بهذه المواضع إنما تجعل من كل مكوناتها وظائفاً حجاجية ومَواطناً لاستدراج الحقيقة وتبيئتها.

لقـــد أســـس ديكرو لما يُسمى "منطق اللغة"، بوصف اللغة نسقاً حجاجـــياً عقلانياً مستقلاً بذاته وفاعلاً في الحقيقة ببنياته الخاصة، وقد عبّـــر ديكـــرو وأونـــسونبر Anscombre عن طرحهما المتمثل في أن "التوجيه الحجاجي ملازمٌ لأغلب الجمل، فدلالاتها تتضمن على القاعدة التالية:" بلفظنا لجملة ما، فنحن نحاجج بفضل نمط ما من فعل الحصول على النتائج""[3]، ومنه فإن نشاط اللغة التوجيهي مرتبط بالمتلقي بما هو

(1) Clauzade, La rhétorique et l'étude des textes, op. cit., p. 49.
(2) هينريش بليث، مرجع سابق، ص 37.
(3) Oswald Ducrot, Le dire et le dit, op. cit., p. 105.

تحـــصيل لنـــتائج هذا النشاط، أمّا محصلة التوجيه والحجاج فهي قيمة الحقيقة. حيث، وكما لاحظ هابرماس، فإن "الملفوظات وحدَها يمكنها أن تكون صحيحة أو خاطئة (..) ومنه يجب تحديد الحقيقة في علاقتها بالحجاجـــية"[1]، إذ إنـــه لم يعدْ من الممكن تحديد الحقيقة انطلاقاً من قـــواعد قبلية تنتظم في معايير صورية، ولا في الآثار النظرية الناتجة عن تجـــارب معينة، بل إنها تُحدَّد في عمق اشتغالها ولحظة قيامها وإنجازها لأغراض مطلوبة.

"الحقـــيقة قـــناعة"، ولا تكون القناعة كذلك إلا بالحجة القائمة علـــيها، كما لا تكون الحقيقة إلا بالوجود المبنية عليه، والذي لا يمكن تمثـــيله إلا مـــن خـــلال اللغة بما هي إثباتٌ وتجهيزٌ له ليكون القاعدة الأنطولوجـــية لكلّ حجاجية فاعلة، لأنه، وحسب مقولة أوستن، فإن "قولَ شيء ما هو دائماً، وبكل بساطة، إثباتُ شيء ما"[2]، ومن خلال هذه المقولة يمكننا أن نعرف الحجاجية بأنها "**سلسلة إثباتات لغوية تقوم بتوجـــيه الخطـــاب إلى إنجـــاز أغراضه**"، وتنطلق هذه الإثباتات من اســـتدراج الحالات الأنطولوجية للمعاني وتثبيتها في "موضعٍ" للحقيقة داخـــل العبارة (الجملة)، ثمّ إلحاقها بغرض مطلوبٌ تحقيقه، وبهذا فإن الإثبات الذي تمارسه اللغة، بشيئيتها، هو مثال الحقيقة لما يسميه ديكرو بمنطق اللغة.

لكـــن ما معنى منطق اللغة؟ إنه يعني وجود طابع استدلالي في بنية اللغة الطبيعية، ووجود علاقات استنباطية بين مكوّناتها دون اللجوء إلى اصـــطناع هذه المكوّنات أو صورنتها، إذ "توجد بين بعض ملفوظات اللغـــة الطبيعية علاقات حتمية، حيث إننا عندما نقبل هذه الملفوظات،

---

(1) Habermas, op. cit., p. 317.

(2) Austin, op. cit., p. 47.

نكـــون مجـــبرين علـــى تقـــبل ملفوظات أخرى"[1]، إن هذا الطابع الاستنباطي للغة الطبيعية يجعلها تتضمّن مقامات حجاجية بذاتها، وبهذا المعنى أيضاً لاحظ فان دايك أن "لغة التخاطب الطبيعي ليست صريحة، ذلـــك أنـــه توجد قضايا لا يقع التعبير عنها تعبيراً مباشراً، ولكن يمكن اســـتنتاجها مـــن قضايا أخرى قد عُبِّر عنها تعبيراً سليماً، فإذا تعيّن أن سلمت مثل هذه القضايا الضمنية لغاية إثبات ضروب التأويل المتسقة، صـــارت تلـــك القـــضايا شـــاهدة علـــى ما يدعى بوجود الحلقات المفقودة"[2]، فالعلاقات الاستنباطية بين ملفوظات اللغة ليست موجودة بـــسبب التكـــرار أو الإطـــناب والسجالية التي يعترض عليها المنطق الصوري، ولكنها موجودة من طابعها الحجاجي المحايث.

بما أن اللغة تشرح اللغة ولا تُتجاوز إلا بها، فإن سلسلة المقولات المنجزة فيها هي عبارة عن مقامات حجاجية تقوى أو تضعف حسب ســـيرورتها العقلانـــية وتراتبيتها الإقناعية الناشئة أصلاً عن قوة الحجة ودافعيتها الخطابية، وبهذا يتشكل الخطاب باعتباره لوغوس، أي كنظام عقـــلاني للغـــة، ومـــنه ومع "الاهتمام الجديد باللغة، واللغة الطبيعية بالخـــصوص، فـــإن اللوغـــوس فرض نفسه كبُعد أساسي للحجاجية والخطابـــة"[3]، ويمكـــن تبرير ذلك بكون اللغة في كليّتها تُكافئ كليّة العقل[*] ومنه فإنها تشكل الواسطة بين العقل والوجود، وإنما المتغيَّر في

---

(1) Ducrot, Logique, structure, Enonciation, op. cit., p. 66.

(2) فان دايك، النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت، 2000، ص 156.

(3) Michel Meyer, Qu'est ce que l'Argumentation?, op. cit., pp. 12-13.

(*) يُـــراجع في نقد هذه المقولة من الناحية البلاغية – الحجاجية، مقالنا: "عمارة الناصـــر، حجاجية التأويل الفلسفي المعاصر"، مجلة الكلمة، العدد 44، بيروت – لبنان، 2004، ص 97–101.

هـــذه الواســـطة هـــو التراتب في القوة والضعف داخل مجال الممكن والمحتمل.

إن العـــودة مجدداً ودائماً إلى اللغة ليست لفهم النسق التصوري العـــادي الـــذي يُسيّر تفكيرنا وسلوكنا، بل "للبرهنة على الكيفية التي يـــشتغل بهـــا هذا النسق"[1]، وما اشتغال هذا النسق إلا مشاغبة وتمثل وتأويـــل وتوسّمٌ وعمليات معقدة تمتزج فيها ذاكرة لغوية وتصورات انـــسيابية لا تخـــضع لقـــواعد إلا بعد خروجها إلى عالم اللغة وإعادة تشكيلها وتهيئتها من خلال الدافعية الأسلوبية للغة نفسها.

تـــشكل اللغة عالمها الخاص وسلطتها المستقلة وفاعليتها الحجاجية التي قد ترتدُّ على المتكلم بها، إذ كثيراً ما يدحض المرء نفسه من خلال كلامـــه، ويوظـــف ملفـــوظات للاستعانة بها في خطابه بغرض تقويته ودعمه وشحنه، فإذا بها مداخل للسامع (الخصم الخطابـــي) يتوسّل بها لردّ كلامه ودحض أطروحاته وتكذيب قضاياه وصرفه عن بلوغ أغراضه وتحقيق مصالحه وأهدافه، وإنما ذلك من عمل اللغة ودافعيتها الحجاجية التي تـــصبح بين منطلقين، إما من منطلق غرضٍ في نفس المتكلم فيتقصّد اختيار العبارات والألفاظ التي تنجزُ غرضه ضمن سلسلة خطابية استنباطية، وإمّا مـــن مـــنطلق اللغـــة بذاتها لما تمتلكه أسلوبيتها وتعبيريتها من خاصية استدلالية مضمرة في بناء الجمل والنشاط السردي القائمة عليه.

إن التـــصورات التي ينشئها تركيب المفاهيم والمقولات، المدمجة في سيرورة السياقات الخطابية، لا يتحقق انسجامها إلا بانسجام سياقاتها، إذ إن "الاتـــساق في بداهـــة الفكـــر عـــبارة عن خاصية سيمانطيقية للخطـــاب، قائمـــة علـــى تأويل كل جملة مفردة متعلقة بتأويل جملة

(1) جورج لايكوف ومارك جونسن، مرجع سابق، ص 21.

أخـــرى"[1]، فـــإن حدَث تعارض مقصود أو غير مقصود بين معنييْ الجملـــتين، فإنـــه يقع اللااتساق الذي يفضي إلى الاعتراض والدحض والمـــواجهة بين الآراء، وعند ذاك فإن اللغة، التي تفسّر اللااتساق، إنما تقـــوم بتبريـــره، ومن ثمة يُستخرج الحجاج في اللغة من صلب التعليل والتفـــسير والتوضـــيح، ويكون هدف الحجاجية بلوغَ الوضوح ودفع الغموض الذي يسببه إبهام اللغة وتدليسها العرضي (المغالطات).

إن الحجاجية، بهذا المعنى، يجب أن تنخرط في مشروع عام للغة، أي أن تثـــبت قواعدها وأغراضها على كل المناحي التي تشارك في بناء سياقاتها اللغوية، من حيث هي منظور بلاغي بالأساس، ويمكن أن ننظر إلى هـــذه المناحي بمقاربة "اللغة كموضوع ثلاثي الأبعاد: محور نحوي، محور دلالي ومحور تداولي"[2]، وهذا يعني أن المشروع الحجاجي ينخرط فـــيما يسميه ديكرو وأونسمبر بـــ "البلاغة المتكاملة"[3]، تلك البلاغة التي تستثمر منطق اللغة المتكامل وتستفيد من جميع المستويات والمحاور الـــتي تـــتقاطع في نـــسق اللغة، والتي استخرجها ديكرو من الأعمال والدراسات التي قام بها موريس (C.W Morris) في مؤلفه: "أسس نظرية العلامـــات (1948)"، حيث إن "دراسة اللغة – طبيعية أو صناعية – تـــشمل ثلاثة مراحل متتابعة"[4]، يؤول تناغمها وتكاملها إلى بناء اللغة في قـــوتها وســـلطتها وفعاليتها من جهة، وإلى إقامة إمبراطورية بلاغية محروسة من كل الحدود بحجاجيةٌ فاعلة من جهة أخرى.

---

(1) فان دايك، النص والسياق، مرجع سابق، ص 137.

(2) Rossi Jean-Gérard, La philosophie Analytique, l'Harmattan, Paris, 2002, p. 05.

(3) Oswald Ducrot, Jean-Claude Anscombre, "L'argumentation dans la langue", éd., Mardaga, Hayen/Sprimont, Belgique, 1997, p. 15.

(4) Ibid., p. 15.

وهذه المستويات الثلاثة للغة، والتي يلتصق بكل مستو منها منحىً حجاجـــي وأفق بلاغي، منصهرةٌ كلها فيما يسمى بالبلاغة المتكاملة، وهي:

أ – **المـــستوى النحوي**: إن بناء الجمل في اللغة يخضع لقواعد محددة، وهـــي بالأساس قواعد نحوية، والتي تشكل نظام سيرورة الكلام وجـــريانه ومجرى مقاصده وأغراضه والطريق الموصلة إلى المعاني والصور، وهي بذلك "متتاليات تامة التكوين"[1] تجعل من توليفة من الكلمات والرموز نسقاً منتظماً يرسخ في الذهن كمثال للفهم والإفهـــام، فـــلا يكون تحقق الفهم إلا بشروطه النحوية التي تمثل أنموذج جريانه وتداعيه.

وعليه فإن المجرى الحجاجي يتبع الطريق النحوية نفسها[*] ويَركب شـــروط تكـــوُّن الجمل ومسارها، "فالقيمة الحجاجية لطرح ما ليست كنتيجة للمعلومات التي يوردها فقط، ولكن الجملة يمكنها حمـــل مورفومات وعبارات وصيغ مختلفة، والتي تقدم زيادة على مضمونها الإخباري توجيهاً حجاجياً للخطاب كما توجه المتلقي وتـــضعه في مجرى جهة ما"[2]، وبهذا فإن النحو يقوم مقام الموجّه والمجرى في سيرورة الخطاب الحجاجي، إذ يمثل السلوكَ النموذجيَّ

---

(1) IDEM.

(*) وبهذا المعنى تحدث بن جني عن الضرورة النحوية وأسبقيتها على الضرورة الفقهية فقال: ".. وأعلم أنّا ما أوضحناه من ترجيح علل النحو على علل الفقه وإلحاقها بعلل الكلام – لا ندعي أنها تبلغ قدر علل المتكلمين، وعليها براهين المهندسين، غير أنّا نقول: إن علل النحويين على ضربين: أحدهما واجب لا بـــد مـــنه، لأن النفس لا تطيق في معناه غيره، والآخر ما يمكن تحمّله، إلا علـــى تجشم واستكراه له"، (بن جني، أبـــي الفتح عثمان، "الخصائص"، دار الكتاب العربـــي، بيروت، ط 1، 1952، ص 87).

(2) Ducrot Oswald, Les échelles argumentatives, op. cit., p. 15.

للغـــة الذي يجب أن يتبعه الخطيب أو السامع أو المحاور المحاجج، فإنـــه كما يقود، هذا السلوك، إلى نتيجة ما، فإنه يقود إلى ضدها في مجرىً معاكس أو موازٍ، فالآراء المتضاربة في الحجاج تسلك المبدأ اللغـــوي نفسه وهي بذلك شراكة نحوية ضرورية لإقامة المعنى الذي هو شرط في بناء الفهم كقاعدة يتأسس عليها العمل الحجاجي.

ب - **المـــستوى الدلالي**: إذا كانت اللغة مكونة من مجموعة العلامات الدالـــة، فـــإن النسق الدلالي الذي تنتشر فيه هو نسق مبنيّ على تنظـــيم لقيم الحقيقة والذي يقود إلى ترسيم دلالات نتائجية هي تتويج لسيرورة دلالية تنتظم قيمياً لتحقق مسارات حجاجية تنفتح بمـــستوى اســـتيعاب الدلالة، وهو ما يترتب عنه تحديد الصحيح والخاطـــئ مـــن خلال الإحالات القيمية التي توجهها الجملة بعد اكتمال بنائها النحوي، فالدلالة إنما هي مظهر الاختلاف في اللغة ومظهـــر تمثل حجاجيتها، "فالكلام الصحيح، المُسائِل للخطاب الصحيح في دلالاته، لا يُوجِد إلا الدلالة التي تحيل دائماً إلى دلالة أخـــرى، ولا يُوجَد شيئاً يظهر بشكل مختلف إلا عبر العلامة"[1]، ومـــنه فـــإن الاشتغال الحجاجي للخطاب يسير من بناء نحوي، كـــسلوك لغـــوي نموذجي، إلى فضاء دلالي يختار فيه معسكراته ويـــرفع عليها علاماته التي هي تمييزٌ واختلاف نسقي وبهذا، فإن "الخطاب لا ينقل الحجاجية بفعالية إلا إذا ترجمنا نسقه (الدلالي) بإخلاص"[2]، فالآراء المتحاجّة لا تقدّم وجهات نظر مختلفة فقط، بل تطرح دلالات مختلفة حول كلمات متشابهة، ومنه يتم اعتبار هذه الدلالات كأدوات حجاجية محضة.

---

(1) Josette Rey Debve, Le métalangage, op. cit., p. 16.

(2) Pierre Oléron; L'argumentation, op. cit., p. 60.

في هذا المستوى لا يتم بناء العلاقات الحجاجية بناءً على المضامين الإخبارية للدلالات فقط، بل على النسق الدلالي الذي تنتظم فيه متوالـــيات الحالات الخطابية التي تتسلسل داخل سيرورة الخطاب مشكلة بذلك السلوك النموذجي الدلالي لقيم الصدق والكذب، بمـــا هي حالات وتقريرات وتعيينات، بخلاف المنطق الذي يحدد معاني الجمل من خلال ما تحيل إليه هذه الجمل من قيّمٍ للحقيقة.

ج - **المـــستوى الـــتداولي**: حـــسب هـــذا التتابع لمنطق اللغة بالمعنى الديكـــوري Ducrot، فإن الخطاب الحجاجي داخل اللغة ووفق منطقها لا بد أن يؤول إلى مرحلة الإنجاز باعتبار الأنساق النحوية معاييراً للحقيقة والأنساق الدلالية وعوداً بإنجازها، ومنه "فإن كلّ فعـــل للكـــلام يمكـــن أن يكون إنجازاً لمعيارٍ ما"[1]، وتتفاوت الإنجـــازات بـــتفاوت قوة الوعود المؤسسة داخل اللغة، بوصف الـــوعد نفـــسه "لا يتـــضمن النطق بكلمات فقط، بل هو فعل داخلي"[2]، وبهذا يخرج الخطاب إلى الأفعال التداولية التي تتحكم في النشاط الاجتماعي وتوجهه وتدير قراراته وأحكامه.

إن الحجاجـــية، من هذا المنظور، لا تهدف إلى الإقناع والتأثير بما تفرضه وتستدل عليه على أنه حقيقة يجب أن يقع الاتفاق حولها فقط، بل تهدف إلى توطين الفعل داخل مجال هذه الحقيقة لتصبح الحقيقة هي الفعل نفسه، والحجة الأقوى إنما هي التي تدفع الخطاب إلى إنجاز أفعاله وتحقيقها، وبهذا تتفاوت الخطابات حجاجياً.

تـــصبح الجملة ضرورة اجتماعية تداولية، أما المستويين النحوي والـــدلالي إنما هما معياران لضبط مجرى الجملة في مسار مشترك، وعلى

---

(1) Habermas, Logique des sciences sociales, op. cit., p. 294.

(2) Austin, Quand dire c'est faire, op. cit., p. 44.

هـــذا الأساس اعتبر ديكرو أن "استخدام الجملة هو ظاهرة بين فردية "*interindividuel*" وهـــي حـــدثٌ في تاريخ العلاقات بين كثير من الأفـــراد، فالمـــتحدث يستخدم الجملة لأن وضعيته أمام الأفراد الذين يحيطون به (مستقبلين وسامعين)، تَحمِله على استخدامها، أو تسمح له بـــذلك على الأقل"[1]، ومنه فإن الحجاجية تنخرط في مسار اجتماعي واقعي كسلوك نموذجي للتعقل من خلال اللغة.

إن المستقبل/السامع ينتظر عند أفق تحقق كلام الخطيب لترجمته إلى أفعـــال (صـــورية أو عينية)، وإلا انقلبَ دفاعاً عن ما يعتقد أنه يقـــود إلى الإنجـــاز والإيجـــاد راكباً طريق النحو والإنشاء والأداء الخطابـــي، وواضعاً بذلك فضاء دلالياً تتحرك فيه حججه ومبيّناً أن مـــا يقصده الخطيب غيرَ ما يؤدّي إلى الحقيقة. وإنْ توقفت حججه عـــند واجهـــة التعادل في الآراء والتساوي في قوة الحجج، استعانَ بالآخـــرين فوافقـــوه على مُراده وأقرّوه على دلالته وساروا مَسرى كلماتـــه وإنـــشاءاته، وعند ذلك حدث التوافق حول اللغة نفسها، ومنه تحصل الحقيقة في بيانها الأخير.

بـــناءً علـــى هذه المستويات الثلاثة تتأسس البلاغة المتكاملة والتي تمنح الخطاب الحجاجي دافعيته المكتملة من خلال أبعاد اللغة الثلاثة في تكاملـــها، "فالقـــيمة التداولية للجملة تتعذر على الفهم إذا لم ندرك مـــضمونها الإخـــباري الذي يرتبط بالبنية النحوية (..) وما يدخل في التحليل الدلالي لا يكون إلا بما يخرج من التحليل النحوي، والمدخلات (input) في التداولـــية لا تكون شيئاً إلا بالمخرجات "output" الواردة من المستوى الدلالي"[2].

---

(1) Ducrot et Anscombre, L'argumentation dans la langue, op. cit., p. 16.

(2) Ducrot, L'argumentation dans la langue, op. cit., p. 17.

إن الطابـــع التداولي للحجاجية، حسب منطق اللغة، متضمن في تداولـــية اللغـــة نفـــسها، واللغة الطبيعية بالخصوص، بوصفها "رموزاً موضـــوعة لنقل المعلومة من فرد لآخر، وكل المضامين المعبّر عنها بهذه اللغات هي مضامين صريحة"[1]، فالرموز في اللغة الطبيعية ليست ألغازاً مبهمة، وإنما هي تكوينات نحوية ودلالية غرضها توحيد قواعد المشاركة في الفعل الاجتماعي والتفاهم حول توجيه الأغراض والأهداف.

لاحـــظ غورفيتش، في هذا المعنى، أن "الرموز هي إشارات، نعني بـــدائل تذكـــر بغيابات، لا تفصح عنها إلا إفصاحاً جزئياً وتستخدم كوســـائط بين المضامين الواقعية أو اللاواقعية المتخطّية للوعي الجماعي والفردي على السواء، التي تصوغها والتي تخاطبها ويكمن هذا التوسط في الدفع إلى اشتراك متبادل بين الفعلة في المضامين المذكورة، وبين هذه المـــضامين والفَعَلة"[2]، فالمستوى التداولي يعبّر عن فعالية اللغة الطبيعية داخـــل النـــسق الاجتماعي، ويعبّر كذلك عن فعالية التكوين الدلالي والـــنحوي الذي يُعرض في اللغة كتكوين حجاجي بذاته، وبهذا اعتبر ديكـــرو أن "فكرة البلاغة المتكاملة مبنيّة على فرضية أن كل الروابط الحجاجـــية بين الملفوظات ليست استنباطية في مضامينها الإخبارية"[3]، بـــل اســـتنباطية من خلال التحوّلات القيمية ذات الفعالية التداولية في التخاطب والتفاهم والتحاور.

يمكـــن للحجاجـــية أن تنبني في شكل قواعد نموذجية متضمنة في مـــنطق اللغة نفسه، إذ "كل نسق لساني يحتوي على قواعد صورية في

---

(1) Ducrot, Dire et ne pas dire, op. cit., p. 05.

(2) جـــورج غورفيـــتش، الأطر الاجتماعية المعرفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، ص 50.

(3) Ducrot et Anscombre, L'argumentation dans langue, op. cit., p. 96.

بنيته الداخلية تقوم بربط مستخدمي هذا النسق"[1]، ولا يتمّ هذا الربط لمجرد حصول فهم المضمون الإخباري للجمل، والكلام عموماً، وإنما بما يقع من تجاور عملي بين الذوات المستخدِمة للنسق اللساني المشترك.

إن القواعد الصورية هي وسائط للمشاركة الاجتماعية، لأنه ليس للمضامين الإخبارية للغة الطبيعية كفاية بذاتها، بل على العكس يمكنها أن تقـــوم بوظائـــف فعلية متعاكسة ومتعارضة حيث "تكمن إحدى الـــسمات الأساسية للرموز (اللغة الطبيعية) في أنها تكشف وهي تغطي وأنهـــا تغطي وهي تكشف وحتى إنها تكمن في الدفع إلى المشاركة مع الحـــؤول دون ذلك أو حتى يكبح المشاركة وتشجيعها مع ذلك.."[2]، وعلـــيه فـــإن حجاجية اللغة الطبيعية تقوم في توجيه الخطاب إلى الفعل لتنـــتَظم الجهويات الدلالية والنحوية في سياق يقود إلى نتائج مشتركة يحـــصل بها الاتفاق والمشاركة ويصبح النسق اللساني خطاباً تراتبياً في القوى الحجاجية على سلم مشترك.

إن الـــبحث في الدرس الحجاجي في اللغة يقود إلى صَهر الآفاق الـــنحوية والدلالية في الأفق التداولي وفق قاعدة أوستن: "التلفظ بجملة هـــو تنفـــيذ فعـــل"[3]، حيث اللغة هي الأفعال المعبّر عنها بالعلامات والـــرموز، والمُحاجّ بها في توجيه القيم العملية في الحياة الاجتماعية وفي ســـيطرة الأنساق الثقافية والسياسية وتحولها إلى قواعد وقوانين وأنظمة وأنمـــوذجات (بـــراديغمات)، حـــيث "إن المرحلة التي تسبق تشكيل الأنموذج (البراديغم) مشحونة بمحادثات مضطربة وعميقة حول المناهج المناســـبة والمـــشكلات والحلـــول المقبولة وهذا ما يساعد على نشوء

---

(1) Perelman, Traité de l'Argumentation, op. cit., p. 220.

(2) جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، مرجع سابق، ص 50.

(3) Austin, op. cit., p. 40.

المدارس العلمية"[1]، فتكون المناهج والمدارس والنماذج والقواعد المرسمة داخل الأنساق الاجتماعية والسياسية والقانونية..، نتيجة انتصار الحجج في المحادثـــات والنقاشـــات والجـــدالات التي تسبق بناء قواعد هذه الأنساق.

يمكنـــنا أن نعتـــبر، إذن، أن الأنظمـــة الـــتي تحكم حياتنا (نظام اجتماعـــي، سياسي، قانوني...) هي انتصارات حجاجية أو هي آراء منتـــصرة، كمـــا ظل المنطق الأرسطي رأياً منتصراً لقرون بفضل تأييد العقـــول له والاتفاق الجماعي حول صلاحيته لتنظيم الفكر دونما معرفة فعالية دوره التداولي وقدرته على توجيه القيم توجيهاً عملياً، واعتُبِرت صـــوريته التوتولوجـــية (تحصيل حاصل) نموذجاً حجاجياً بلا منازع واستُثمِرت في تحريك العقل العملي بناء على إيديولوجيات ومنطلقات ذاتية يمكنها أن تجد مكاناً عقلانياً داخل هذا النموذج.

ظهـــر بهذا أن الدرس الحجاجي الجديد، كما حدد معالمه بيرلمان، ينخرط في صلب الحياة العملية باستثمار الحياة النصية، حيث "إن إعادة بعـــث الدراسة الحجاجية مرتبط، لدى بيرلمان، بإعادة الاعتبار لمفهوم العقـــل العملـــي"[2]، وبما أن الحجاجية، وفق البلاغة المتكاملة، تمرّ عبر مسار تكويني نحوي ودلالي وتداولي، فإن هذا المسار قد يبدو دون أفقٍ لـــتحقق الفعل المراد في بدء العمل الحجاجي، ليس لبُعْد المبتغى والغاية، بـــل لأن هذا المسار يبقى مجرد شروط وضرورات للاشتراك وللتحاور، حيث وكما رأى بيرلمان "أن الحدّ الأدنى الواجب في قيام الحجاجية هو وجـــود لغة مشتركة وتقنية تسمح بالاتصال"[3]، ومنه، وإذا عدنا إلى

(1) Tomas S, Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, trad. Laure Mayer, Flammarion, Paris, 1983, p. 77.

(2) Blanché, Le raisonnement, op. cit., p. 227.

(3) Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 19.

منطق اللغة ومخزونها الحجاجي، فإن اللغة خطابٌ حجاجي بالقوة ووَعدٌ بتحقق الأفعال وإنجازها، والواقع يصدّق ذلك أو يكذبه.

وعلـــيه فإنـــه و"حتى ولو كان القرار الذي تهدف الحجاجية إلى اســـتثارته بعيدَ المنال أو افتراضيّ الطابع، فإنّ الحجاجية مرتبطة بالحياة العملـــية وبالقـــيم"[1]، وبالـــتالي فإن الحجاجية تهيمن على آفاق اللغة وأبعادهـــا وتتلـــبس بالـــتجدد البلاغي المعاصر[*] أو بما وصفه بيرلمان بالإمبراطورية البلاغية، ليس لأنها دراسة نظرية افتراضية مستفيضة، بل لأنهـــا تـــوجه الخطـــاب نحـــو الفعل وتُحوّل أفعال اللغة إلى كيانات أنطولوجـــية تؤسس نفسها بنفسها كحجج هي دعائمُ وجودٍ شاخصٍ قابعٍ في الكلمة والجملة والنص ينتظر تحريرهُ إلى عالم الفعل، فالحجاجية هـــي العمل الذي يحوّل الوجود إلى لغة واللغة إلى كينونة والكينونة إلى فعل ذي قيمة.

لقـــد قام ديكرو بإعادة ربط اللغة بالمنطق ولكن ليس من خلال البحث عن مطابقتها اصطناعياً مع قواعد المنطق الرمزي، بل من خلال تفكـــيك المنطق الداخلي للغة الطبيعية أي الطابع الاستدلالي لعناصرها، وفي سنة 1973[2] تحدث ديكرو عن العلاقات الممكنة بين المنطق واللغة وقـــدّم تصوره عن الحجاجية لأوّل مرة، مُعيداً بذلك الاعتبار لبُعدٍ منْ أهم أبعاد اللغة الطبيعية هو البعد الحجاجي والدور الإقناعي الذي تلعبه الأدوات اللغوية وفعاليتها الاجتماعية الحقيقية.

---

(1) Blanché, op. cit., p. 231.

(*) قـــد يـــشار إلـــى الحجاجية كبلاغة والبلاغة كنشاط حجاجي، ولعلنا اعتمدنا تـــصور بيرلمان لذلك من خلال عنوان كتابه المهم: "البلاغة الجديدة، بحث في الحجاجية"، حيث إن الحجاجية أهم مبحث في البلاغة الجديدة، إنْ لم تكن هي نفسها.

(2) Ducrot Oswald, La preuve et le dire, éd., Mame, Paris, 1973.

إن دراســـة الحجاجية، المرتبطة بسياقها اللغوي الطبيعي، تندرج ضـــمن البحث عن "منطق اللغة" أي القواعد الداخلية للخطاب والتي تتحكم في تسلسله"[1]، وإعادة الاعتبار لمبحث الحجاجية لا تعني فقط إيجـــاد القواعد الممكنة للتحكم في الخطابات وتوجيهها وتبرير الكلام ومقاصـــده وتعلـــيل القـــرارات والأحكـــام والإثباتات وتقوية الآراء ومـــصارعة الخـــصوم وإفحـــامهم وجعل الخطابات المعارضة تتهافت وتـــتهاوى، لـــيس كـــل هذا فقط، بل تعني معرفة الخطابات وفهمها بالاستناد إلى "البلاغة العلمية الحديثة التي تتمسك بوصف النصوص لا بإنـــتاجها، فإنهـــا لا تستطيع أن تقتصر لا على نسق المقاصد ولا على الطبـــيعة المعـــيارية الكامنة في نسبة مقصد ما لجزء من النص، بل يجب علـــيها بالأحـــرى اعتـــبار آثار النصوص كظواهر من ظواهر التلقي التأويلـــي"[2]، وبهذا فإن الأسس الحجاجية للنصوص والخطابات، والتي تـــستهدف الـــتأثير والإقـــناع، تتحول هي نفسها إلى مداخل لفهم النصوص وتأويلها.

إن ما يُفهَم من النصوص هو ما يقع تأثيره علينا وتمكّن من ممارسة فعاليـــته الحجاجـــية، فـــالفهم، حـــتى وإنْ كان معارضاً للمعاني التي يـــستقبلها، فهـــو يتـــضمن مـــبدأ الإقناع وهذا يكون على مستوى أنطولوجي في كيان النص الذي "ليس مشاركة وجودية للمعاني ولكنه ممـــرٌّ وانتقال"[3]، فما عاد النص، إذن، كوْناً مفارقاً مشتغلاً على نفسه ومُهيمـــناً علـــى لغته ومُخفياً دهاليزه السرية التي يسرب إليها المعاني المضمحلة عند حدود الفعل بسبب تعذرها على الفهم. فالنص مجموعة

---

(1) Ducrot Oswald, Les échelles argumentatives, op. cit., p. 12.

(2) هينريش بليث، البلاغة والأسلوبية، مرجع سابق، ص 28.

(3) رولان بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص 90.

عـــوالم مـــتكاملة لا تنفصل عن بعضها البعض، ولهذا أعادت "التجربة البلاغـــية إطلاعنا على العلاقة بين الذات المتكلمة واللغة"[1]، أي على العلاقـــة التداولـــية بين صانع الخطاب واللغة التي تحتفظ لنفسها ومن خلال شيئيتها بتعيّناتها وتحديداتها وآفاقها الخاصة وأبعادها الموازية لأبعاد المقاصـــد والأهـــداف والأغـــراض المضمرة أو المصرّح بها في صلب الخطاب.

لقد ظهر، إذن، أن مبحث الحجاجية في صورته المعاصرة كبلاغة جديـــدة، يهدف إلى عقلنة مظاهر اللغة التي تلاشت فعاليتها، خصوصاً مع الاختزال التعسفي وتقليص العقلانية الذي مارسته الوضعية المنطقية. كمـــا نُخِرت كثير من المقولات العلمية وتبددت أخرى على جوانب المنطقـــية الرمـــزية، بفعل عملية النمذجة المنغلقة على ذاتها، منفلتةً من جهـــويات عملـــية تـــتخذ قيما مغايرة لتلك التي تنبني عليها العقلانية المنطقية.

إن عملـــيات المنهجة والنمذجة والتقعيد والتمثيل والترميز.. التي تتخذها العقلانية المعاصرة كآليات للموضوعية العلمية وحدود حارسة للعقلانية، إنما هي آراء مُنمذجة تغذت بضعف الآراء المعارضة أكثر من تغـــذّيها بقوتها الداخلية، ويبدو أن ميزان القوى(*) هذا غائب في مجال المعرفة، وعلى هذا فإن البعد التداولي للحجاجية ينتصر في العقل العملي مـــنطلقاً مـــن قاعدة حدّدها دريدا في كون "الفكر لا يعني شيئاً: إنه الفـــراغ المُجوْهَر "*substantifié*" لمثالية جد مشتقة، فهو أثر لاختلاف

---

(1) Habermas, op. cit., p. 243.

(*) يحـــيل ميـــزان القـــوى المعرفي إلى السلم الحجاجي الذي تقوى فيه الحجج وتـــضعف، مُظهـــرة بين القوة والضعف إجابات ممكنة ومحتملة عن أسئلة مفترضة.

القـــوى وهـــو الاستقلال الذاتي الوهمي لخطاب أو وعي يلزم تفكيك أقانيمه وتحليل "عليته" (..) فحيثما يُمارَس الفكر فإنه لا يعني شيئاً"[1]، فهـــذا يعني أن الجهوية التداولية، التي تغتني بها الحجاجية، تسمح بتبرير الأفكـــار والآراء مـــن خلال العمل والفعالية الذاتية لمنطق اللغة، دون الحاجـــة الـــضرورية إلى تبنّي المناهج والاصطباغ بالقواعد والتصوْرن بالـــرموز والقوالب الدلالية، فاللغة كُليانية أنطولوجية لا يمكن تجاوزها أو الانفلات من سلطتها الإثباتية وطبيعتها الالتزامية، أي أن ما يقال هو دائماً التزام مبرّر، وكلام التبرير حجاجية كذلك.

بـــناءً على ما أوردناه من علاقات بين النشاط الحجاجي ومنطق اللغـــة، فإنـــه يمكـــن أن نعتبر أن كل خطاب يشتمل بالضرورة على مـــسوغات حجاجـــية[*] لا تخلو من التبرير والتعليل والبرهنة والمحاجّة وحشد الدعم اللغوي والإسناد المثالي لإثبات قضية أو نفيها، لدفع إلى الآخـــرين الاعتـــراف بقـــرارٍ هو الغرض من الكلام أو جمع الاتفاق الجماعي حول كلام هو مثال الحقيقة. ولأن القراءة جماعية في الأصل، إذ لا قارئ دون قارئ آخر موافق أو معارض، فإن الخطاب في الأصل

---

(1) جاك دريدا، مواقع، مرجع سابق، ص 49.

(*) تعارض الرؤية المنطقية هذا الطرح فيما يرى ليونال رابـــي أنه "ليست كل الخطابات حججاً، فعندما تسأل صديقاً: هل من جديد؟ فإنه يجيبك بسرد قصة مـــا، فالقـــصة ليـــست حجـــة وعلى هذا لا نعثر على كثير من الحجج في التحقـــيقات الصحفية أو في العلاقة بين الحوادث التاريخية، لكن عندما نقرأ افتتاحـــية جـــريدة، فإننا نصادف حججاً كثيرة، ذلك أن الكاتب يريد البرهنة علـــى شـــيء ما، كأن يبرهن على وجود بعض الأخطاء المتعلقة بمصلحة الناس أو وجوب تغيير السياسة العامة.." (Cf. Lionel Ryby, op. cit., p. 91)، فقـــد وقـــع التمييز بين الخطابات من حيث حجاجيتها بناء على التمييز بين الأغراض والأهداف في حد ذاتها، وبهذا يقع الاختزال والتقليص والإقصاء كما يمارسه التفكير المنطقي.

هو خطابة فيه ميول وأهواء الانتصار والغلبة وبين يديه سامع هو مقام الحِجـــاج ومداره يُراد به الإقرار والشهادة التي بها يحصل الكلام أصلاً وتتحقق المطالب وتصدق الأقوال ويناقش بعضها بعضاً.

إن الحجاجية ليست قاموساً من المفاهيم البلاغية، التي هي محل انتقاء وتصنيف وتأثيث، بل هي مجال تداولي خصب وخطير في آن واحد، إذ فيه تطبَّق قاعدة "حجة لك أو عليك"، فالحجاجية إنْ هي ضَـــعُفت، كانـــت حجـــة أقوى لدى المحاور المجادل، وهنا تكمن خطـــورتها، وإنْ هي قَويَت كانت عيْنُ الخطاب وجوهره، فلا يقع الخطاب في نفس السامع إلا بها، ولا تميل الآراء بجهوياتها إلى معزلٍ من الخطاب إلا بها.

لقد أعادت البلاغة الجديدة، بدءاً من أعمال بيرلمان، للرأي سلطته علـــى الناس، كما أقامت الحجاجية للقيم الفعلية، المشاركة بفعالية في الحـــياة الاجتماعـــية، بنـــيانها داخل العمران القيمي للإنسان المعاصر، ولكنها جعلت، بذلك، العقلانية المعاصرة في حرجٍ من أمرها، إذ كيف يكـــون للغة كل هذه الكفاءة، ويكون فيها، مع ذلك، الضعفُ والقوة مـــع اشـــتراكٍ في التدليل والاستخراج النحوي؟ وهل الادعاء بتساوي كلـــية العقل مع كلية اللغة هو الذي يبرر ذلك أم أن الحاجات المتزايدة في النـــشاط الاجتماعي هي التي تدفع إلى استهلاك اللغة على الشكل الذي يقول به منطقها؟

إن الفعالـــية الحجاجـــية للخطاب الطبيعي تعني أن الملفوظات لا تـــندفع في الكـــلام لتـــصف وتشرح أو تعبر وتبني فقط، بل لتحاجج كـــذلك. فـــإذا كانت اللغة سلطة فإن القوة الدافعة لهذه السلطة هي الحجاجـــية أي درجة الإقناع التي تتراتب في سلم واحد بدل الخطابات المتوازية التي تدّعي الحقيقة لنفسها، وهذه القوة الحجاجية تحصل بفضل

إعـــادة الاعتـــبار للـــذات المـــتكلمة (الكاتـــب/الخطيب) والمتلقي (القارئ/السامع) وليس للخطاب نفسه إذ هو ممرٌّ وانتقال.

إن هـــدف البلاغة الحجاجية هو إعادة الاعتبار للإنسان المنمذج بواســـطة اللغـــة وليس إعادة الاعتبار للغة بواسطة الإنسان، حيث إن "ســـلطة الخطـــباء تحصل من كونهم يُعلّمون كيفية إبداء "الرأي حول الأشياء" ويُعلّمون كيف "تؤثر الأشياء على الناس"[1]، لأن آراءنا حول الأشـــياء هـــي التي تحدد أثر هذه الأشياء نفسها علينا. وقوة الآراء أو ضعفها، من حيث دافعيتها الحجاجية، تحدد درجة الأثر ومرتبة التأثير، فالأشـــياء تأثيرها قويٌّ على الرأي الأضعف في أطراف الجدل والحوار والمحادثـــة، بل إنها تستمد وضعها الأنطولوجي من ملَكة التأثير نفسها، التأثير بما هو فعل والفعل بما هو إنسان.

يفيد الدرس البلاغي تمثل فكرة تكوين الآراء النوعية عن الحقيقة وتشييد الفعل فيها، عبر نسق من الاستدلالات الموجودة في لغة الخطاب الطبيعي، غير أن "البلاغة ليست مجموعة من القواعد فقط، ولكنها تعبيرٌ عن ثقافة"[2]، وليست الحجاجية، بهذا المعنى، برهاناً على حقيقة الأشياء والدفاع عن حضورها ضمن وجود نموذجي للحالات والقيم والأفعال، بـــل هـــي فعالـــية طبيعية تدفع اللغة إلى استرداد عالمها، تلك الأرض الأنطولوجـــية المفقـــودة وتلـــك المعاني والأماكن التي تمتلك كينونتها الخاصـــة، لكـــنها تظـــل مختفية وراء النماذج والقواعد والتثبيتات التي تمارســـها النـــصوص، أي بعيدةً عن قدرتها على التحوّل إلى ثقافة وإلى الأبعـــاد الإنتاجية للإنسان، لأن "الثقافة هي مجال الواقع المُبَنيَن بواسطة

(1) Marietti, Nietzsche et la rhétorique, op. cit., p. 56.

(2) Pierre Guiraud, “La stylistique”, éd., PUF, coll. Que sais-je?, Paris, 1979, p. 24.

اللغـــة (..) فهي تتكون من تعابير منتجة حسب قواعد محددة، بواسطة ذوات لها القدرة على الكلام والفعل"[1]، ومنه فإن العمل الحجاجي هو مقاربـــة الحقائق لأماكنها داخل اللغة ومن ثمة داخل الثقافة والإنسان مهما تعددت أبعاده واختلفت خطاباته، إذ يوجد دائماً "مكان مشترك بـــين كل أنواع الخطابات"[2]، وهذا ما يجعل النشاط الحجاجي يمتلك طابعاً شمولياً.

في كـــل خطـــاب مكانٌ معين للحقيقة، وإنما يحتاج إلى حجة في الخطـــاب الطبيعـــي ليتمظهـــر في جوهر الوجود ويصل إلى مقامات الأغراض والأفعال المنجزة، والفعل مظهر الوجود الذي يحتاج إلى تبرير وتعليل، حتى إن "الوجود والعلة شيء واحد"[3] على حدّ تعبير هيدغر، ولهـــذا فاللغـــة الطبيعـــية هي خطاب العلل التي نحاجج بها في الإثبات والـــدحض والتقرير والوصف والشرح والفهم..، إنها كما يقول جيرو "تعـــبيرٌ عن وضع ملموس"[4]، فليس في اللغة افتراض، وإنْ ظهر ذلك، بـــل هي حجاجٌ من أجل الوجود، وحياة أنطولوجية للأفعال والمشاعر والأهواء والمقاصد، ومكانٌ للعلل والحجج والدوافع والمقامات، بل إن "الوجـــود الحقيقي هو دائماً الوجود الفاعل والمفعول، الشيء المؤسِس والمؤسَـــس"[5]، وبهذا فإن العمل الحجاجي ينخرط في صلب الصيرورة العقلانـــية للخطـــاب البلاغي، إذ هو تأسيس للوجود الفاعل والمفعول بـــالمعنى الهيدغـــري، لأنه يدفع الخطاب الطبيعي إلى حدوده المعقولة، ويفتح مجال التراجع والانحسار والتردد وهي كذلك من شروط الإبداع

(1) Habermas, op. cit., p. 293.
(2) George Moliné, Dictionnaire de rhétorique, op. cit., p. 192.
(3) Heidegger, Le Principe de raison, op. cit., p. 133.
(4) Pierre Guiraud, La stylistique, op. cit., p. 27.
(5) Heidegger, La principe de raison, op. cit., p. 145.

العقـــلاني ولـــوازمه، ففـــي كل خطاب ذاتٌ مترددة ومعانٍ متراجعة وخطـــوات عقلانـــية جريئة منحسرة، لأن دافعيتها الحجاجيةً ضعيفة، وقوتها التقريرية واهية.

إنـــنا في مـــنطق اللغة مغامرون مستكشفون، واثقون من إيجاد ما نبحث عنه، ومصادفون لِما لمْ يكن ضمن أهدافنا ولكنه واقع وحاصلٌ ضـــمن مجـــال الأشياء والأفعال والوقائع، فبعض اللغة تحقيقٌ صريح أو ضمني لواقع مُعاش، وبعضها الآخر نبوءات هي قيَد التحقق والظهور، يمكنـــنا أن نـــستدل علـــى اللغة بها، وباللغة على الفكر وبالفكر على الوجود، هي دورة حياة الإنسان في تاريخه العقلاني.

يمكننا أن نقول، إذن، إن البلاغة الحجاجية هي تاريخ الخطاب، إذ كل الخطابات التي أسست نفسها كخطابات فاعلية ونوعية، هي تلك الـــتي أقـــنعت، والإنسان، كما قلنا سابقاً، "قناعة"(*)، ففي كل فكرة يقتـــنع بهـــا الإنـــسان يوجد عملٌ يترتب عنها والتزام عملي يقوم به، ويوجد بالتالي نشاط حجاجي يتحرك في الفكرة.

(*) تعنـــي عـــبارة "الإنسان قناعة" أن آثار الإنسان الفعلية وتصوراته السياسية والأخلاقـــية والدينية.. والأبعاد التي يرسمها لنفسه، هي نتيجة لقناعاته حول الخطابات التي يتلقاها في مختلف المجالات، وبهذا تتأسس منظومات العقيدة والقانون والعادات.

الفَصْـل الثَّالِث

حجاجية الخطاب الفلسفي

إن تاريخ الفلسفة حافلٌ بالتحولات والأسئلة والمباحث التي تعيد في كـــل زمـــن تجديد الخطاب وإدارة الحوارات ومقاربة الواقع، فبينما تهـــدّمت الـــبلاغة في نهاية القرن التاسع عشر، بعد تاريخ غني امتد من جورجـــياس إلى عـــصر النهضة، أي إلى مجيء العقلانية الحديثة، فإن الفلـــسفة، على العكس من ذلك، عرفت ازدهاراً وإثماراً بعد أن مرّت بمـــرحلة هشة من نهاية العصر الروماني إلى القرن السادس عشر، وهذا يعني أن هناك علاقة ما بين تاريخيْ البلاغة والفلسفة.

ففـــي الـــوقت الذي فقدت فيه البلاغة جانبها التداولي المباشر، وانحلّـــت إلى مجـــرد خطـــاب يهـــتم بالفصاحة أو الخطاب "الجميل" واختُزلت في فن الأسلوب والأشكال الخطابية، تلبّست الفلسفة بالرؤية الـــبراغماتية المعاصرة للغة والعالم والظواهر الاجتماعية والإنسانية، ممثلةً في المـــذهب الوضعي (الوضعية المنطقية، الوضعية الاجتماعية، الوضعية الفلـــسفية..)، أي أنها التحمت بتاريخية الخطاب، خصوصاً بعد تحرر الفلسفة من هيمنة النسق الهيغلي بالأساس وانفلاتها من بقايا الميتافيزيقا اليونانـــية والوسيطية بعد التقويض النيتشوي والهيدغري الذي مُورِس عليها.

إن الـــسؤال المطروح في هذا الشأن هو: لماذا تبقى الفلسفة حيّة؟ وما عوامل الحياة فيها؟

يمكـــن أن نتخذ من إجابة هيغل، في كتابه "محاضرات في تاريخ الفلـــسفة "، إجابـــة مبدئية هي أنه "في العلوم الأخرى ينفصل الشكل والمـــضمون، لكن في الفلسفة يكون الفكر موضوعها الخاص، إنها تهتم بـــذاتها وتتعيّن بنفسها وهي تتحقق في كونها تتعين بذاتها، ويمثل تعيينها في إنـــتاجها نفـــسها وفي وجودها داخل هذا الإنتاج" (هيغل، مرجع سابق، ص 76)، فتعيّنها بذاتها وإنتاجها نفسها، يعني من بين ما يعني، امـــتلاكها خاصـــية الإنتاج الداخلي التي تتطابق مع خاصية التفلسف، لكننا لا ننظر إلى هذا التطابق كغلق (clôture) للنسق الفلسفي بالمعنى الذي أراده هيغل، بل هو تطابق معرفي يحافظ إبستيمولوجياً على هوية الخطاب الفلسفي ويبرّر وجوده وضرورته المعرفية.

لقـــد أصـــبح الخطاب الفلسفي بلاغة جديدة بديلة عن البلاغة المنهارة مستثمراً جانبها العملي وخاصيتها التأثيرية، منفتحاً بذلك على الحكمة العملية استجابة للنقد الجذري الذي وجهه كانط للعقل العملي الغربـــي، غير أن تحولات النمو (métamorphoses) الفلسفي ما كان لها أن تكون ذات فعالية دون خاصية التعيّن بذاتها وإنتاجها نفسها والتي تنبني كذلك على مبررات تخص الكتابة الفلسفية ذاتها.

كيف يرتبط الشكل بالمضمون في الفلسفة؟ وما مسوغات ذلك؟

لا بـــد للخطاب الفلسفي من أفعال ينجزها وترتبط أسلوبيته بها، ولا بـــد لهـــذه الأفعـــال من دافعية حجاجية تقوم عليها، وتسند إليها الأغـــراض والأهـــداف والغايـــات، وتؤسّـــس بها قواعد النظريات والمقـــولات، مـــستهدفة توجـــيه المـــذاهب والمدارس وتأطير المناهج والنماذج.

لقـــد ساهم البعد الحجاجي في تطور الخطاب الفلسفي من خلال الحجة وهدم الحجة المضادة، وبهذا الديالكتيك المنفتح (عكس الديالتيك

الهيغلـــي المـــنغلق)، تتأسس الفلسفة لنفسها وتتعيّن بذاتها، إذ لا تَعيّنَ بالذات دون فرق الآخر المختلف، ولا يكون إنتاج الشيء نفسه ما لم يُـــوجد شـــاهدٌ على ذلك، والشاهد مختلف ومغاير ومتمايز دائماً، بل وكما يذكرنا هيدغر بالحكمة اليونانية القديمة "نفسه le même، في الحقـــيقة يُدرك أيضاً ككينونة"[1]، ومنه فإن التطابق نفسه مجرد تطابق إبـــستيمولوجي من أجل مقاربة التنظيم المعرفي الحقيقة، لا يصمد أمام الحفـــر والتقويض والهدم والتفكيك والتجاوز، وما هذه العمليات إلا انتقالات وتحرّكات على السلم الحجاجي للخطاب الفلسفي.

إن الفلـــسفة تطورت واستمرّت مساوقةً مع تطور واستمرار القـــارئ الفلسفي وصاحب الرأي المختلف الذي اكتسب هو أيضاً ملَكـــة الـــنقد وحـــشد القـــرائن وترسبت لديه الكفاءات المعرفية وتراكمت عنده المفاهيم والمصطلحات والتصورات والمقولات، حتى بـــات عنده قاموس موفور، به يحاكم ويحاجج ضد هذه النظرية أو تلـــك، إنها ملكة تتطلب مساوقةً حجاجية ومنظومة من الإثباتات والقـــرارات المقنعة، إذ لا فهم لمن لم يقتنع، أو هو فهم دون الفهم، والاقتـــناع هنا لا يعني القبول والموافقة، بل هو الاستدخال الفعّال، وهـــو الاستقبال وتقليب القضية على أوجهها وعرضها على مبادئ العقـــل ومقارنـــتها مع قضايا سابقة، واستوقافها على محك العمل وتمريرها في مسلك القيم.

أمـــا إذا تـــساءلنا عـــن التطور الحجاجي الموازي لتاريخ الفعالية الفلسفية، وكيف له أن يعقل ذاته؟ فالمجال هنا هو مجال التأويل الذي به تتعـــيّن الحجاجية بذاتها وتنتج نفسها كذلك، ومنه تكون مؤهَّلة لخدمة الخطاب الفلسفي، وبه، أيضاً، يتوالد المنهج وتتجدد المقولات، فالبحث

(1) Heidegger, Le Principe de raison, op. cit., pp. 169-170.

في هـــذا المـــيدان عن التأويلية الواصفة يرتكز هو الآخر على براديغم حجاجيّ معيّن، به يشتغل ويؤسس، ويهدّم ويقوّض.

إن اللحظة اليونانية للفلسفة هي لحظة حجاجية إبداعية، فاللغة قديمة والمقـــولات ممكـــنة، إذْ الحكمة شرقيةٌ لكن التدليل والقبض عليها بالحجة يـــونانيٌّ غربـــي، وتطورها تأويليّ، لكن حجاجية التأويل هي التي ترسّم هـــذه الفلـــسفة وتدفعها إلى التعيّن بذاتها وإنتاج نفسها والمكوث في هذا الإنـــتاج والتماهي معه، فإذا كانت الفلسفة التأويلية المعاصرة هي أنموذج الفلـــسفة القـــادرة على الانفلات من قبضة المنطق والبرهان، وتتقرب من الخطاب الطبيعي للعقل واللغة أي أنها ذات فعالية حجاجية، فما هي، إذن، مبادئ هذه الفعالية الحجاجية ومقوّماتها؟

1.3. الحجاجية الفلسفية: محبة الانتصار (*Philoniken*):

الفلـــسفة "بدايـــة"، يعني أنها اجتراحٌ للوجود وتأسيس للحقيقة، والـــبداية هي دائماً مشكلة وأزمة وسؤال، إذ الوجود مجموعة أسئلة، مـــنها مـــا التحمَ مع جوابه فانبنت به الظاهرة وتأسست فيه الحقيقة، ومـــنها ما ينتظر وفي الانتظار تكوين وتفعيل وإبداع للقضايا، فالفلسفة موجـــودة في صـــيرورة الـــبداية، أي في التأسيس المستمر وفي الوعي المساوق لهذا التأسيس.

إن الوعي الفلسفي هو وعيٌ إشكالي، إذ "ليس في الفلسفة حقيقة منهجـــية، ولا نظامـــاً صحيحاً كلياً، فكل نظام له جانب من الحقيقة فقط، وعلى الرغم من ذلك، فإن ما يؤسس نظرة جزئية للحقيقة فقط هي المشكلات نفسها"[1]، فالمشكلات إنما هي تعبير وتمثيل لانفتاح بؤر

(1) هانـــز جـــورج غادميـــر، بداية الفلسفة، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2002، ص 30.

الحقيقة في الوجود، وإنْ كانت بؤراً سديمية بعيدة، لأنها تدفع اللغة إلى الحـــوار مـــع نفسها وإنتاج نفسها بذاتها، وتكوين الآراء التي ليست وظيفـــتها إنـــتاج الحقيقة، وإنما بناء اللغة التي تقال فيها. ولهذا، "ومنذ ســـقراط، يـــسعى الفلاسفة إلى إتقان اللغة التي يستعملونها، ويربطون الـــتأمل الفلسفي بتجديد المعاني والكلمات والمفاهيم المستعملة"[1]، غير أن البداية اليونانية للفلسفة قامت بنمذجة هذه اللغة وتكوين آراء عليا ليست محل تفاوض وتداول وإقصاء الهامش الفلسفي، وما هو بالهامش، لأنه مشارك في البداية ومساهمٌ في التأسيس.

إن البداية الفلسفية هي بداية عنيفة، هيمنت على اللغة وسجنتها في المفاهـــيم والمقـــولات واســـتبدّت بالآراء فجعلت منها آراء بربرية ولاعقلانـــية ووهمية، وحاصرت العقل ورسمت له حدوداً وجمعت في إمبراطوريته السياسة والاجتماع والفن والدين..، إذ "غالباً ما يقال منذ أفلاطون إن اليونانيين يضعون وجهاً لوجه، من ناحية، الفلسفة بما هي معـــرفة تـــشمل العلـــوم، ومن ناحية ثانية، الرأي، الذي يرجعونه إلى السفسطائيين والبلاغيين"[2]، وبهذا فإن الفلسفة بقدر ما هي محبة الحكمة، كمـــا هي في أصلها اللغوي (philosophia)، فهي أيضاً محبة الانتصار والغلـــبة (philonikien)[*]، أي أنهـــا رأي غالـــب وخطابة منتصرة، ولعوامل الانتصار والغلبة هذه تاريخ إيديولوجي ومعرفي طويل.

---

(1) Jean-Gérard Rossi, La philosophie analytique, op. cit., p. 04.

(2) دولوز وغتاري، ما هي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 152.

(*) تعنـــي Philonikein فـــي اليونانـــية محبة الانتصار أو الغلبة وكانت هدف المتـــصارعين بالكلمـــة والخطـــباء. وقـــد وردت بهـــذا المعنى في حوار بـــروتاغوراس مـــع سقراط: "إنك تصر يا سقراط، كما هو ظاهر، على أن تكـــون لـــك الغلـــبة بأن أجيبك على أسئلتك، ولهذا فإني سأهبك هذه المتعة" (محاورة بروتاغوراس، مرجع سابق، ص 170).

إن الفلـــسفة تبدأ باللغة بما هي شرط الوجود والفكر، فإذا كان "اللامعنى يعني أن اللغة لم تولد بعد"[1]، فإنه في اللالغة الفلسفة لم تُولد بعدْ. وبما أن اللغة تجنح إلى طبيعتها وشيئيتها، فهي لا تحيل إلا لذاتها ولا تـــنقذف خارجـــاً إلا ووجدت نفسها في مواجهة ذاتها وقبالة تعيينها الداخلـــي، فالفلـــسفة كذلك هي "المباشرية المُعاد تأسيسها، إنها تُفهَم بـــذاتها"[2]، غـــير أن الفرق بين اللغة والفلسفة هو أن اللغة لا تنتصر لذاتها، فهي لا تقول شيئاً إلا عندما يوجد إنصات وإصغاء، أي أنها لا تنتصر بطبيعتها ووجودها بل بوظيفتها وأدائها، بينما الفلسفة هي مجال الآراء المنتـــصرة والغالـــبة، وإنما تتلبس باللغة رغبةً في استثمار بعدها الكلياني وخاصيتها اللاتجاوزية.

يتـــبع السلوك الفلسفي نهج المسائلة والمناظرة والجدل والأشْكَلة ليحافظ على ديمومته، ويتخذ من اللغة مبدأ المسائلة، لتؤول القضايا إلى مـــنطق اللغـــة من جهة، وتؤوْل الآراء إلى الفيلسوف بما هو مؤسسة للاســـتلاب الذاتي للخطاب من جهة أخرى، وعلى هذا "تكاد القضايا الفلـــسفية اليوم تتخذ نفس الصيغة التساؤلية التي اتخذتها منذ ألفي سنة، كـــيف يمكن أن يتولد شيءٌ ما عن نقيض، مثلاً كأن يتولد العقل من اللامعقـــول، المحـــسوس من الجامد، المنطق من اللامنطق.. الحقيقة من الأخطاء؟"[3]، فالسلوك التساؤلي للخطاب الفلسفي هو شرط استثمار اللغة والانفتاح على الوجود، وشرط السيرورة والالتحام بالتاريخ، غير أنـــه ما يلبث أن يكون هو نفسه سلوك اللغة، وإنما قوة الحجاج ترفع اللفـــظ إلى المصطلح والمصطلح إلى المفهوم والمفهوم إلى المقولة والمقولة

---

(1) Hyppolite, −Derrida, Marges de la philosophie, op. cit., p. 288, et op. cit., p. 28.

(2) Hyppolite, Logique et existence, op. cit., p. 79.

(3) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، ص 17.

إلى النظرية والنظرية إلى منهج والمنهج إلى مذهب، وليس ذلك إلا من قوة اللغة.

وعلـــيه فإنه، وكما رأى هيبوليت، "أن اللغة الطبيعية هي المكان الأمـــثل للخطاب الفلسفي"[1]، لأنها تمنح الفلسفة القدرة على الدفاع عـــن نفـــسها بنفسها، وتستَلَب بذاتها في محاولة لأن تكون كليتها من كلـــية اللغـــة، ولكن كيف تجمع الفلسفة بين التعيّن بالذات من جهة والـــسلوك الإشـــكالي التساؤلي الموجود أصلاً في صلب اللغة من جهة أخرى؟، ذلك أن السؤال يستوجب المحادثة والجدل وتعدد الآراء، بينما التعـــيّن بالذات يستوجب التمركز والثبات والكفاية والمنطق الداخلي، فـــلا يكون الفتح والغلق متزامنان، وعلى هذا الأساس فإن البحث في الكفايـــة الفلسفية لا بد له من حدّ أدنى من التركيب، وليس ذلك إلا منطق اللغة وبنيته الاستدلالية التي يمكنها أن توافق الغايات الفلسفية في التحامها بموضوعاتها.

إن لجـــوء الفلـــسفة إلى المـــنطق في مراحل متعددة، وفي المرحلة الوضعية والتحليلية بالخصوص، ما هو إلا تعبير عن حالة اغتراب واتخاذ مسافة من الموضوع، وبما أن "عملية البرهان هي عملية المعرفة المختلفة عن الموضوع وليست حركة الموضوع نفسه"[2]، فالبرهان، إذن، عملية مفارقـــة للطبـــيعة الفلسفية ومدمرة للأسلوب والأشكال الخطابية التي يتميّـــز بهـــا الخطاب الفلسفي ويتخذها ركائز ودعائم في عملية التعيّن بالذات والإنتاج الذاتي والتموقع داخل هذا الإنتاج نفسه.

إن الـــبرهان ذي الطابع المنطقي، كما مارسته العقلانية الوضعية مـــنذ نهايـــة القرن التاسع عشر، دفع الفلسفة إلى تغيير ملامحها العامة

(1) Hyppolite, op. cit., p. 65.
(2) Hyppolite, op. cit., p. 64.

وتقلـــيص جزئـــي لنشاطها المفاهيمي الرئيسي، بخرق القضية المنطقية للمفهـــوم الفلـــسفي وتشويه البناء الرمزي الرياضي للصرح المنهجي الفلسفي إلى حدّ الإطاحة به، وإنها بذلك "لكراهية حقيقية تسيطر على المنطق في تنافسه أو في إرادته في التفوق على الفلسفة، إنها تقتل المفهومة مرتين ومع هذا فإن المفهومة تولد من جديد، لأنها ليست وظيفة علمية، ولأنهـــا ليست افتراضاً منطقياً: إنها لا تنتمي إلى منظومة استدلالية، هي لا تملك مرجعية، المفهومة تُظهر نفسها ولا تفعل غير إظهار نفسها"[1]، غير أن فعل الإظهار لا ينتج إلا عن فرق موجود هو فرق إشكالي، إذ كل إشكال هو كلام للوجود وتمظهراته. وحركة الفرق المفهومي هي حركة جدلية تضع الخطاب الفلسفي في انسجام وتناغم مع موضوعاته حـــيث إن "البرهان الفلسفي، أي الخطاب الجدلي هو نظام مختلف، هو حـــركة الشيء المُبرهَن، ولا يشتغل بقواعد مطبقة خارج المضمون"[2] كشكل من أشكال استلاب الفلسفة لذاتها.

وعلـــى هـــذا، فـــإن الديالكتيك هو اللوغوس المحايث للخطاب الفلـــسفي من خلال حركة حجاجية تساؤلية، حيث "ترتبط الحجاجية دائماً بالعلاقة بين السؤال والجواب"[3]، غير أن الفلسفة تقوم بمصادرة هذه العلاقة داخل الديالكتيك الخطابـــي الذي ينشئ حواراً بين الذات ونفـــسها في حـــركة تتجه نحو مَحوِ الآخر وإبعاده ضمن لعبة النص والدائرة المعنوية التي تسري في جسد النص بين كليته وأجزائه.

إن الحجاجـــية الفلسفية تحاول التوفيق بين جانب شعري – بلاغي وجانب منطقي رياضي صارم، محاولةً عدم السقوط في اعتباطية الشعرية أو

---

(1) دولوز، المرجع السابق، ص 145.

(2) Hyppolite, op. cit.,p. 51.

(3) Michel Meyer, qu'est ce que l'argumentation?, op. cit., p. 24.

حسابية الرياضيات، وهي أشبه بمناظرة يقوم من خلالها الفيلسوف بالدفاع عـــن دعواه أمام المحكمة التي ينصّبها القارئ لمحاكمة الفلسفات والمذاهب والأفكـــار، فقد حاجَّ أفلاطون دفاعاً عن سقراط، وحاجَّ ديكارت ليرسخ قـــواعد المنهج ويثبت مبادئ البرهنة، وحاجَّ هيغل بنفس الطريقة لتوطين الديالكتيك داخل النسق الفلسفي وتبرير نظرته إلى تاريخ الفلسفة.

إن الفيلسوف ليس مُعلماً ينقل آثار سابقيه، فلا يحتاج بذلك إلى جانـــب برهاني في طرحه، بل وبما أن، كل فلسفة هي ثورة وبداية أي محاولة لتصحيح المنظور العقلاني للخطاب الفلسفي، فهو في حاجة إلى دافعية حجاجية لأطروحاته، إذ "إن مقصد الفيلسوف هو الإيجاد وليس تعلـــيم مـــا يجـــدُه الآخرون"[1]، والإيجاد وظيفة حجاجية مصدرها الديالكتيك، مرتبطة بمهمة إبستيمولوجية للخطاب الفلسفي في بحثه عن مقاربـــة الوجود بالمعقول، وبما أن "الجدل يشكل الجزء الحجاجي من الـــبلاغة"[2]، فإن الفلسفة تتقاطع مع البلاغة، بل يظهر أن البلاغة هي المـــنافس الجديد للفلسفة، إذ تريد أن تكون أكثر شمولية منها وبالتالي أكثر مقاربة للقضايا والإشكاليات.

إن الفلـــسفة تفرض نفسها كسلطة من خلال استلاب مشاركة الآخرين في الرأي والطرح ومصادرة الآراء وتحويلها إلى آراء مساندة، دونما اللجوء إلى استشارتها أو إشراكها في بحث توافقي، وذلك بحصولها علـــى موافقة قبلية مشحونة بالإعجاب والانبهار، وهذا يعني مصادرة الفلـــسفة للجانب العملي في الحجاجية[*] وجعله مجرد ملحق استنباطي

---

(1) Reboul, Introduction à la rhétorique, op. cit., p. 118.

(2) Ibid., p. 48.

(*) يتخذ شايم بيرلمان من الفيلسوف مثالاً عن السلوك الحجاجي، ومنه يرى أن طـــريقة تفكيـــر الفيلـــسوف لا تتعارض مع الطبيعة العملية للحجاجية، لأن القضايا الفلسفية ترتبط دائماً بالقيم وتوجه البحث نحوها.

لمـــسيرة تأملية نتائجُها مقنعة، "فعندما يعرض الفيلسوف فكره، والذي يكون غالباً وفق حجاجية ما، فإنه يساند قضية، غير أن هذه القضية لا تـــولد من عدم، بل تولد بعدَ طول تأمل، وهذا التأمل، كنظام نظري، يقابـــل في قيمـــته التداولَ في النظام العملي، فالأول يُحدّد رأياً والثاني يحدّد قراراً"[1]، وبهذا الفرق تتميّز الفلسفة عن البلاغة كذلك.

إن الخطـــاب الفلسفي نصٌ بجمع بين الكاتب (الخطيب) والقارئ (السامع)، وتعمل القراءة هنا عملَ المتتبع للمسيرة الحجاجية للفيلسوف الكاتـــب "بوضع مشروعه الواعي "بين قوسين""[2] للوصول إلى نتيجة هـــي مـــنطلق الكاتب ومبدؤه، وإذاك نحن أمام وضع تناظري للعمل الحجاجـــي "فما يُستخرج مبدئياً من التأمل يصبح في الواقع طريقة في الحجاجـــية، لأن القـــضية التي اعتبرنا أنفسنا قد وصلنا إليها هي، في الحقـــيقة، معروفة لدى الكاتب لحظة شروعه في كتابة مؤلَّفه: فسيرورة الـــتأمل هـــي لدى القارئ تتابع لسلسلة من الأسباب التي تؤدي، بعد مـــراحل مختلفة، إلى نتيجة وإلى تبريرها كذلك"[3]، وبهذا تقع المشاركة والاتفاق اللذان يبحث عنها الفيلسوف، ويصبح النص، بوصفه حاملاً للخطـــاب، "مكانـــاً" للمـــرافعات والـــدعاوي و"مجلساً" للمساندة والمعارضـــة، ومقامـــاً للمناظرة (controverse) كمواجهة نظرية بين أطروحات متعارضة تحمل في طياتها لعبة الغلبة والانتصار "**الفيلونيقون**"، غير أن هذه اللعبة لا تطبَّق أو تُخترَق إلا لدى قارئ نوعيّ هو فيلسوف آخـــر، وبهذا تحافظ الفلسفة على سيرورتها وفعاليتها والحجاجية، التي تدعمها، على تجدّدها واختلافها.

---

(1) Blanché, Le raisonnement, op. cit., p. 230.
(2) Michel Charles, Rhétorique de la lecture, op. cit., p. 57.
(3) Blanché, op. cit., p. 230.

إن مـــسار الحجاجـــية الفلسفية مسارٌ نقدي، فلا يكادُ القارئ يتعلق بمذهب أو نظرية ويساند طرحاً ويؤيد قضية ويتفق مع موقف، حتى يُفاجَئ بتغيّـــر كوبرنيكي في الطروحات والقضايا وتجدّد في الأشكال والمقابلات، "فالحجـــة الفلـــسفية، مع الدفاع عن بعض القيم أو مهاجمتها، تبقى صعبة التجلـــي وتبعث على الحيرة، وذلك عندما نلاحظ أن المذهب الواحد يعتمد علـــى قيّم متعارضة، فقد انتقلت النظرية الديكارتية حول الحيوان – الآلة إلى المـــيل الطبيعي الفلسفي لدى مالبرانش، وامتدت إلى مفهوم الإنسان – الآلة لـــدى لامتري la mettrie، أو في انقسام أنصار هيغل بين يمين ويسار"[1]، ومـــنه ينبغـــي التمييز، في الحجاجية الفلسفية، بين التنظيم الداخلي للحجاج وبين استعماله واستخدامه في مساندة أطروحات ودحض أخرى، حيث إن الاستدلال في الحجاجية ليس استدلالاً استلزامياً يؤول إلى نتائج نهائية وثابتة، بل هو استدلال تحوّلي فيه انتقالات وتغيّرات، يعود إلى المقدمات فيجعل منها نـــتائجه الخالصة أو يجعل الحجة الأكثر ضعفاً أكثرَ قوة، أو يحطم كل ذلك فيؤكد الأشدّ احتمالاً في السياق الحجاجي والأقرب إلى دائرة تعاين القيّم.

ظهر، إذن، أن الحجاجية الفلسفية تداولية استدلالية، وفي معرض الحقـــيقة التي تقاربها يُوجد رأي للمساندة وآخر للمعارضة، كما أن في المـــتن لغـــة موافقة تساير حركة الفعالية الخطابية للبحث الفلسفي عن الحقـــيقة وجوهـــرها. وإذا كـــان تاريخ الفلسفة يكشف عن تغيّرات وتحـــولات للفكـــر وأهدافه نحوَ جهات مخصوصة، فإن حركة التغيير والتحول من أجل هدف مقصود، إنما هي حركة الفعل، ولهذا يُوصف تـــاريخ الفلسفة بأنه تاريخ "الفعالية"، حيث تمّت عملية توجيه القيم، خصوصاً مع مرحلة تقويض الميتافيزيقيا ونقل تراثها إلى المنطق ومن ثمّة إلى العقلانية التجريبية.

---

(1) Blanché, op. cit., p. 233.

وليـــست أعمال كانط أو نيتشه إلا نماذج عليا في عمل توجيه القيم وإعادة تأسيسها، أي بإعادة تشييد الفعل داخل الحقيقة، وهذا ما يستدعي بـــرهنة مـــساوقة للتغيّرات التي يمرّ بها الفكر أثناء حركته نحو إقامة الفعل وربطـــه بالقيم الباعثة عليه، ولا تتم هذه البرهنة من خلال قوالب جاهزة يـــتم بـــناء الخطاب وفقها، وإنما من خلال اللغة الطبيعية التي تتوفر بنفسها على مبادئ برهانية، وللخطاب ضروراته الشكلية كذلك، "فالفيلسوف لا يعمـــدُ إلى البرهنة عن أفكاره مباشرة أو بشكل غير مباشر لمجرد أن البرهنة أمـــرٌ ضروري في كل مرحلة من مراحل صياغة الخطاب الفلسفي، ولكن لأن الصياغة ذاتها ومنطق الخطاب الداخلي هو الذي يفرض حضور البرهنة ويحـــدّد طبيعتها وشكلها المُضمر والصريح، حتى يضمن الخطاب نفسه في نهايـــة المطاف توفر أسلوب يجعل من الخطاب الفلسفي فعلاً لا يمكن توقع إمكانـــية وجوده خارج منطق الكتابة"[1]، وبهذا يمكننا أن نعرف الخطاب الفلـــسفي، مـــن خلال هذا الجانب، بأنه أشكال من الكتابة تسمح ببروز إمكانـــات حجاجـــية لها القدرة على تحويل اللفظ والمصطلح إلى مفهوم، والفكـــرة إلى مقولة ونظرية، والأسلوب إلى منهج وطريقة، والتفلسف إنما يقـــع في فعـــل التحويل هذا نفسه، وهذا يفسر أيضاً تحوّل الفيلسوف عن مذهـــبه الأساســـي ومدرسته الأصلية ومقولاته الرئيسية إلى خلاف ذلك كله[*] ويفسّر أيضاً المسوغات المنطقية والعقلانية التي تسمح بذلك.

---

(1) الزاوي الحسين، الفلسفة الواصفة، مرجع سابق، ص 137.

(*) يذكـــرنا الـــدرس الفلـــسفي أن كثيراً من الفلاسفة تراجعوا عن أطروحاتهم الأساســـية وانـــتماءاتهم المنهجـــية دون ارتباط بقيمة اجتماعية أو دينية أو سياســـية أو أخلاقـــية...، منقلبين على مبادئهم وآرائهم التي كانوا يدافعون عـــنها، ومعتبـــرين أنها حقائق يقينية ويحشدون لذلك أقوى الحجج والدعائم النظرية، فهوسرل الذي كان ينتقد النـــزعة النفسية بقساوة، انقلب على ذلك كله وأبدى آراء مخالفة كلياً.

إن عقلانـــية الفلسفة تمرّ عبر حجاجياتها، غير أن هذا لا يعني أنها تـــتخذ مـــساراً صـــورياً أو منطقياً حسابياً، بل هي حجاجية موجهة بواســـطة قـــيم كمعايير لها صلة بالمجتمع والسياسة والدين والأخلاق واللغـــة..، وتشتغل هذه القيم، إبستيمولوجياً، داخل حجاجية الخطاب الفلـــسفي من خلال فكرة الأنموذج (paradigme) "الذي لا يشترط مجمـــوعة مـــتكاملة مـــن القـــواعد"[1] حـــتى يتكيّف مع التحولات والانقلابات في الآراء والطروحات والمواقف التي غالباً ما تكون "**عادة فلسفية**" أو منطقاً داخلياً لتاريخ الفلسفة بوصفها الخطاب الوحيد الذي يمكـــنه أن يُـــصحح الحاضر بأخطاء الماضي ويُخطِّئ الحاضر بصحيح الماضي.

يمكـــن أن نـــصف، إذن، الفلسفة بأنها خطاب النماذج العقلانية المتـــصارعة والمُحبّة للانتصار، وهذه ليست آفة معرفية أو خللاً تاريخياً، بـــل علـــى العكس من ذلك، هي من شروط المعرفة، حيث "إن قرار رفـــضِ أنمـــوذجٍ والاعتراض عليه هو دائماً قرار بقبول أنموذج آخر، والحكـــم الـــذي يؤدي إلى هذا القرار يتضمن مقارنة بين الأنموذجين (..)، ورفـــضُ أنموذجٍ دون أن يكون له نموذج بديل، هو رفضٌ للعلم نفـــسه، بل هو فعل لا يُقيم اعتباراً للإنسان أكثر منه للأنموذج، إذ لا يستقيم بحثٌ معرفي دون وجود أمثلة مضادة"[2]، وعليه فإن الحجاجية الفلسفية لا تكتفي بالمنطق الداخلي للخطاب الطبيعي الذي تستخدمه، وإنما تعتمد المناظرة الخطابية عبر النصوص وسيلة للبرهنة حيث الفلسفة لا تتجـــزأ، بـــل إن كليتها في تجاوزيتها، والتجاوز ليس سوى عملاً

(1) Thomas Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, op. cit., p. 73.

(2) Ibid., pp. 115, 117.

حجاجـــياً يتمُّ به المرور من رأي لآخر، أو من مساندة رأي إلى معارضته، ولـــيس النقد سوى مجموعة الحجج المكوَّنة من أجل تسويغ المرور إلى طـــرح آخـــر والقـــبول به ودفع القارئ إلى المشاركة في هذا القبول والإقـــرار به، كما هو حشدُ الآراء الموافقة من أجل اعتماد هذا الطرح وترســـيمه نظريةً أو مفهوماً أو مقولةً، ويُعدّ ذلك انتصاراً داخل حوار مغلقٍ بواسطة النص ومفتوحٍ بواسطة القراءة والفهم.

لقـــد مَـــثل أفلاطـــون وأرسطو نموذجين للفلسفة عبر رؤيتين تمّ تنميطها داخل تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك بسبب سلطةِ **البداية** التي ترسّخت في شكل الخطاب ومضمونه، فالبداية ظلّت تعني الأوّل الذي رسمَ الحدود المعرفية في الوجود وحَنّط النموذج وخطّ الخطوط والأبعاد وجـــسّم الـــذات المفكـــرة ورهَن جميع الانتصارات الفلسفية في حلبة الـــيونان الـــضيقة التي يقع خارجها بلاغيون فصحاء هُم سفسطائيون مغالطـــون. غـــير أن عقـــدة الـــبداية تحولت إلى فوبيا فلسفية لدى الفيلسوف، حيث يقول دريدا إنه "باستثناء القليل، قلنا من قبل كل ما كـــنا نريد قوله، ليس قاموسنا، بأيّة حال، بعيداً عن أن ينفذ"[1]، وهو قلـــقٌ مـــشروعٌ، ذلك أن القاموس النافذ يعني نهاية الحجاجية وفقدان المـــبررات والمسوغات التي تقال من خلالها فلسفة جديدة أو يُكتب بها نصٌ شارح أو خطاب مُؤوِّل.

إن الفلـــسفة في حاجـــة دائماً إلى دعم بلاغي يشحن قاموسها ويُفعّل تجاوزيتها، "فالبلاغة هي أصل الفلسفة وغايتها، فهي من أَسَّسها واســـتكمَلها، بإعطائها واقعيتها الوحيدة أي واقعيتها النصية"[2]، حيث لم تكن الفلسفة الأرسطية، مثلاً، إلا إجابة بلاغية وحجاجية على النقد

(1) دريدا، صيدلية أفلاطون، مرجع سابق، ص 15.

(2) Clauzade, “La rhétorique et l'étude des textes”, op. cit., p. 71.

الجذري الذي مارسته الفلسفة الأفلاطونية، وليست فلسفة أفلوطين إلا محاولة تشييد الفعل "الموحَّد" داخل الحقيقة الفلسفية، من خلال الجمع بين أفلاطون وأرسطو بردِّ الأخير إلى الأول ردًّا جميلاً، وتوحيد القيم في الخير الأول والواحد المبدأ، أي بإعادة توجيه الخطاب الفلسفي توجيهاً قيمياً، وهو العمل نفسه الذي قامت به الفلسفة الوسيطية وفي أوغسطين بالخصوص.

إذا وصفنا الفلسفة بأنها "بداية"، فلأنها خطابٌ بدأ بنفسه وبَنَى مقولاته على هذه الفكرة، وعلى هذا يكون الفلاسفة، اليونانيون على الخصوص، مصدر حِجاج بأنفسهم ولا يكون الخطاب إلا ببدايته، "فالبداية هي فكرة البلاغي: بأي طريقة يبتدئ الخطاب؟"[1]، غير أن الخطاب الفلسفي يُحاجج ضد هذه البداية في محاولة للتفوق على البلاغة وهي محاولة قديمة، فقد حُوربت السفسطائية وصُودرت بداياتها من خلال أفلاطون وأرسطو ومشروعهما المشترك في تكوين الفيلسوف بوصفه مؤسسة لإدراك الحقيقة وإنتاجها بما أنه الأقدر على هذه المهمة، "فقد كانت نظرية فن الخطابة لدى أرسطو، مُدَوّن التاريخ الأول للخطابة، مشروعاً تكميلياً، لما كان قد بدأه أفلاطون الذي اكتشف أنه وراء الأفكار المضلة التي كان ينشرها السفسطائيون في زمانه أثناء تعليمهم لفن الخطابة، اكتشف أنه توجد مُهمةٌ، الفيلسوفُ والجدلي هو وحدهُ الأقدر على أدائها، وهي التحكم في سلوك الخطاب الذي تبقى وظيفته الفعالة إنارةُ العقول بتقديم البراهين والحجج الموافقة لذلك إلى الذين يُوجد لديهم استعداد نفسي على تقبلها"[2]، فقد قدم أرسطو فن

(1) بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص 338.

(2) Gadamer, Rhétorique, Herméneutique et critique de l'idéologie, in: L'art de comprendre, op. cit., p. 126.

الخطابة بوصفه فنّاً رسمياً ضمن المؤسسة الفلسفية التي ستتغذى بالسلطة السياسية كذلك، كمجال آخر لشحن القوة الحجاجية للخطاب الفلسفي، بينما اعتُبِرت الخطابة السفسطائية، المهيمنة على البداية، خطابةً مارقة وليس لها طابع رسمي، إنها خلل يصيب الخطاب فيشوِّهه ويعبث بقواعده ويخرق حدوده وحقائقه وينخر مقولاته ومفاهيمه.

وبهذا التقدير "يدافع دريدا عن اللغة الفلسفية الصافية والخالصة ضد كل تلويث بلاغي"[1]، وليس التلويث سوى العبث بالخطاب ومنظومته المفاهمية، والخوف منه مبعثهُ هاجس الانقلاب على الفلسفة وخصوصيتها الحجاجية، حيث لا تهدف إلى التأثير والإقناع فقط، بل إلى توجيه هذا الإقناع نحو الحقيقة الفلسفية التي تمتلك تاريخاً خطابياً وليس مجرد آراء متناقضة داخل جدل لانهائي.

إن التحولات التي مرَّ بها الخطاب الفلسفي أسهمت في تطوير الخصائص الحجاجية بتفعيل الإشكاليات وتكوين الأمثلة المناسبة للطروحات التي تُعرَض كحلول لهذه الإشكاليات، فالحجاجية الفلسفية تتطور مع بناء الخطاب وتتزوّد من الأمثلة والأمثلة المضادة، فما يسمى نقداً ودحضاً في الفلسفة هو تثمين وتقوية للطرح ودفعٌ للقضية إلى مسارها الخطابي الحقيقي، "فنظرية الحجاج تتجدد من خلال الأمثلة المنتقاة لمعالجة الإشكاليات"[2]، غير أن الحجاجية الفلسفية ليست نسقاً مغلقاً من القواعد والمعايير المرتبطة بالفيلسوف وحده، كما افترض ذلك أفلاطون، وليست عملية مفتوحة على أفراد نريد معرفة قابليتهم واستعدادهم للاقتناع بالمضامين الفلسفية،

(1) Marcos Siscar, Rhétorique et philosophe, p. 44.
(2) Breton, L'argumentation dans la communication, op. cit., p. 17.

كمـــا أراد أرســـطو ذلـــك(*)، بل هي مجموعة براديغمات تلازم التحولات الخطابية للقيم الفلسفية.

لقـــد رأى غـــادمير أن المهمة التي اضطلعت بها الفلسفة اليونانية للـــتحكم في الخطـــاب ردّاً علـــى الحـــركة السفسطائية، "تقوم على فرضـــيتين: الفرضـــية الأولى هي أن العارف بالحقيقة، أي من يعرف الأفكـــار، هـــو وحده القادر على الاستدلال على المحتمَل والمزيّف من خـــلال الدلـــيل الخطابـــــي، والفرضية الثانية تقوم على أن العارف بالحقـــيقة يجـــب أن يكون عارفاً بالنفوس التي ينقل إليها هذه الحقيقة، ويـــندرج فـــنّ الخطابة الأرسطي في الفرضية الثانية باستحضار أساسٍ أنتروبولوجـــي لفن الخطاب"(1)، وهو ما يجعل الخطاب الفلسفي، بهذا المعنى، يقوم على مصادرتين:

الأولى: تجمع بين الخطاب والذات جمعاً قسرياً وتجعل من هذا الجمـــع التطابقـــي معـــياراً لإدراك الحقيقة والأحقيّة في امتلاكها والتحدّث بها والقدرة على التحكم في سلوك الخطاب الذي يحملها عـــبر مقـــولاته وتعـــبيراته، وبهـــذا تـــصبح الحقيقة هي "ما يقوله الفيلسوف".

(*) نجـــد اعتراضـــات مهمـــة على الطابع الانغلاقي للفلسفة اليونانية، ومقابلتها بالخطـــاب الطبيعـــي المفضي إلى الحجاجية بدلاً من المنطق، نجد ذلك في المناظـــرة الشهيرة بين متّى وأبـــي سعيد السيرافي، يقول السيرافي المدافع عـــن مـــنطق اللغة: "إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصـــطلاحهم عليها وما يتعارفون بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم التُـــرك والهـــند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً وحكماً لهم وعليهم "، وفي موضع آخر، يرد على متّى: "أنت إذن لست تدعونا إلى علم المـــنطق إنمـــا تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية"، (أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، دار الكتاب العربـــي، بيروت 2005، ص 66-78).

(1) Gadamer, op. cit., p. 126.

والثانـــية: تفترض استعداد الناس لقبول خطاب الحقيقة والقواعد الـــتي يقـــال عبرها (المنطق)، بما لدى الفيلسوف من معرفة عن هؤلاء الـــناس وطـــبائعهم واســـتعداداتهم وأحوالهم مع العقل ومواقفهم من الخطابات التي تنشأ في لسانهم واجتماعهم.

2.3. مستويات الحجاجية الفلسفية:

وانطلاقـــاً من المأزق المنطقي الذي يقع فيه الخطاب الفلسفي، من خـــلال المـــصادرتين السابقتين، بما هو خطاب يريد إيصال الحقيقة إلى العقـــل الكوني، فإنه مطالبٌ باستخراج حجاجيته وفق أساس آخر من الأسس البلاغية للخطاب يجمع بين خصوصية السلوك اللغوي الفلسفي والأبعـــاد البلاغية التي ليس بمقدرة أيّ خطاب تجنبها أو إلغاءها والحيْد عنها.

وهذا ما جعل غرانجي (G.G Granger) يعتبر في أغلب دراساته أن الفلـــسفة عبارة عن صياغة أسلوبية[1] تعتمد على مُقدّرات الخطاب الطبيعـــي بالأســـاس، لأنه يمكن إرجاع القضايا الفلسفية إلى منطقها الداخلـــي الـــذي يحقق لها أغراضها وأهدافها، إذ "من غير الممكن أن نتصور خطاباً فلسفياً خالياً من أيّ مفهوم طبيعي، بل على العكس من ذلك، المفهوم الفلسفي يتكون من مفاهيم طبيعية، يُضفي عليها غرضه الخاص ويَرسم لها حدوداً ويضع عليها مَعالماً تُشكل في النهاية الأسلوب الفلسفي المحض"[2]، ومن ثمة فإن طريقته البرهانية لا تكون إلا بالشكل الذي تنتظم فيه اللغة المستعملة، ولا يقع دليل أو برهان أو حجة خارج

(1) Gilles Gaston Granger, Pour la connaissance philosophique, éd., Odile Jacob, Paris, 1988, p. 175.

(2) Ibid., p. 174.

هـــذا الـــشكل أو الحدود التي يرسمها الأسلوب، فلا يمكننا البحث عن ضمانات أخرى غير ما يضمنه التعيّن الأسلوبـــي بذاته، كما لا يمكننا أن نطالـــب الخطاب الفلسفي بعرض قيمة الخاصية إلا في اللحظة التي فـــيها يشتغل ويمارس أطروحاته التي تتلخص في المفاهيم، ومنه يمكن أن تصور ثلاثة مستويات للحجاجية الفلسفية:

أ – مستوى المفهوم:

يعمـــل المفهـــوم من خلال قواه الاختزالية التجميعية على تحويل مسار اللغة الطبيعية من الإشارة والإحالة على العالم العيني، إلى الإشارة والإحالـــة علـــى عالم الفكر، وهذا ما يجعله قوة حجاجية بذاته. ولا يكتفـــي بذلك، بل يتعدّاه إلى إحالة الفكر على ذاته، ومن ذلك عرّف نيتشه المفهوم بأنه "فكرة في كلمة"[1]، فالمفهوم يحاجج من خلال قوته التجميعـــية والإحالية، فهو يستجمع تجربة الواقع باختلافاتها وتنوعاتها وتناقـــضاتها داخـــل سياج اللغة للسيطرة على الاطّرادات الواقعية التي تفلت منها، "فالمفهوم الفلسفي هو المُقابل اللغوي لما يُقتطع من التجربة المعيـــشة"[2]، وبذلك يمتلك قوةَ الواقع نفسه والدافعية الاجتماعية التي تقف وراءه، كما يعني كذلك أنه محدود بحدود هذه التجربة فلا يرتفع ترنـــسندتالياً علـــيها ولا يختفي ميتافيزيقياً وراءها، ومحدوديته لا تعني ضـــاءلته أو بُعـــده الضيق، بل على العكس من ذلك، تعني تعيّنه بذاته وتماثله مع تاريخيته.

وقـــد عبّـــر دريدا عن ذلك بقوله "إنني أحاول الوقوف عند حدّ الخطـــاب الفلـــسفي، أقول حدّاً لا موتاً، ذلك أني لا أومن مطلقاً بما

(1) Marietti, Nietzsche et la Rhétorique, op. cit., p. 210.
(2) Granger, op. cit., p. 162.

شاعت تسميته راهناً بموت الفلسفة (..) انطلاقاً من هذا الحدّ أصبحت الفلسفة ممكنة وأصبح ممكناً من ثمَّ تحديدها كمجال معرفي يشتعل داخل ضرورات وعوائق أساسية وتقلبات مفاهمية يستحيل محاربة الفلسفة من خارجها"[1]، ومنه تصبح المفاهيم ضرورات معرفية في ماهية الفلسفة وجوهرها الحجاجي، فالآراء والأطروحات الفلسفية، إنما تمرّ وتنتقل نقداً أو إسناداً عبر المفاهيم، إذْ هي وسائط لذلك، ووسائط كلِّ الثورات الفلسفية والتحوّلات المقولاتية والانقلابات النظرية التي شهدها تاريخ الفلسفة.

إن الحجاجية الفلسفية لا تهدف إلى الاقتناع فقط، بل إلى المرور عبر هذا الإقناع إلى مستوى أكثر تطوراً من الطرح الراهن، "فالفيلسوف لا يبرهن ليُقنع الآخرين فقط، بل ليمارس عليهم فضائل الإقناع، والاهتداء إلى طريق التحليل والانخراط في مسار الحقيقة"[2]، وهذا ما يفسر التغييرات الطارئة على المسارات المعرفية لدى بعض الفلاسفة وتحوّلهم عن خطهم الفلسفي الذي عُرفوا به واشتُهِروا، وما ذاك إلا عملُ المفاهيم ونشاطها الحجاجي الانقلابي.

ب – مستوى الأنموذج الجدلي:

إذا كانت الحجاجية الفلسفية مرتبطة بالطابع الأسلوبي للخطاب وباللغة الطبيعية التي تلائم الطرح وتشتغل بمنطقها في تفعيل قيم الخطاب الفلسفي، فإن ظروف التحكم في الخطاب تستدعي وضع بعض المعايير التي ما تلبث أن تتغيّر وتتعدل، تتقدم وتتأخر، تساوق وتخالف، ومن ذلك لا تشكل نموذجاً ثابتاً بل ميزاناً خطابياً متحركاً،

(1) دريدا، مواقع، مرجع سابق، ص 12.
(2) Clauzade, op. cit., p. 71.

وهـــو ما ندعوه بالبراديغم حيث "إن القواعد مشتقة من الأنموذجات، غـــير أن الأنمـــوذجات يمكنها أن توجِّه البحث المعرفي حتى في غياب القـــواعد"[1]، وهـــذا ما يعطي مرونة لصيرورة الخطاب الفلسفي أثناء انـــتقالاته وارتحالاتـــه المعـــرفية، إذْ يُمَكِّـــنه الـــبراديغم، بما هو الحدّ الإبـــستيمولوجي الأدنى مـــن بناء النظريات وتوظيفها وسحبها على المعـــارف المختلفة، من تجاوز نفسه والمحافظة على خصوصيته في الوقت ذاته.

إن حـــركة الأنموذج هي حركة جدلية محايثة لطبيعة الفلسفة ذاتها وليست عملاً اصطناعياً يمكن عزله ومعالجته، إذ "كلُّ شيء في الفلسفة موضـــوعٌ للجـــدل، وكل موقف يُتخذ هو مسألة اقتناع شخصي أو تفـــسير مدرسة أو وجهة نظر"[2]، ولا يعني الجدل هنا انقسام الفلسفة على نفسها، بل يعني أن الفلسفة لا تتجزأ فماهيتها في كُليتها، ذلك أن الجدل ضرورة تاريخية في المسار الفلسفي ومُقتضىً حجاجيّاً في الانفتاح على الإشكاليات والآراء والتوجهات.

إن "الكـــلام عـــن فلـــسفات عديـــدة معناه أنها هي الدرجات الضرورية لنموّ العقل الذي صار واعياً لذاته"[3]، والجدل إذاك هو تحول إنمائـــي (métamorphose) يزيد ويفيض عن الآراء السابقة ويؤول إلى آراء أكثـــر اكـــتمالاً، حيث "أمامنا سلسلة من الفلسفات التي تظهر مـــبادئها متمايـــزة عـــن بعضها البعض، لكن علاقتها تتمثل في كون الفلـــسفات اللاحقـــة أكثر تعييناً فقط من الفلسفات السابقة وتشتمل

---

(1) Kuhn, op. cit., p. 70.

(2) إدموند هوسول، الفلسفة علماً دقيقاً، ترجمة: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2002، ص 25.

(3) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 109.

علـــيها وهذه السلسلة تكون في تراتب ضروري"[1]، فالعمل الحجاجي للفلسفة، وفق البراديغم الجدلي، ينتقل عبر متغيرات لغوية من التمسك بالحقيقة واليقين إلى هدم هذه الحقيقة وإعادة بنائها وفق براديغم جديد هـــو مثال آخر للحقيقة عبر الخطاب، إذ إنه "علينا أن نتقبل أن البحث المعرفي في إطار البراديغم يجب أن يكون طريقةً خاصة وفعالة للدفع بهذا البراديغم إلى التغيّر"[2]، والتغيّر يعني أن البراديغم ليس بناءً علمياً مكتملاً أو صياغة منطقية صورية منغلقة، وإنما هو توظيف مثالي للغة (نموذجي) بمـــا يـــسمح بالمراجعة والتفاعل التاريخي، ولهذا فإن "الثورات" الحاسمة بالنـــسبة إلى تقـــدم الفلـــسفة، إنما هي تلك التي يتمّ فيها هدمُ ادّعاء الفلـــسفات السابقة أنها علم، عن طريق نقد سيرها العلمي المزعوم"[3]، ومنه يمكن أن نميّز بين نوعين من الأنموذجات الفلسفية:

أنموذج عام، هو النقد بوصفه مظهراً جدلياً للهدم وإعادة البناء، أي طـــريقاً للـــتحوّل والانـــتقال، فهو الذي يعطي للفلسفة سيرورتها وانبعاثها.

أنمـــوذج خـــاص، تشتغل به كل فلسفة أو مذهب أو نظرية أو مدرســـة داخـــل تـــاريخ الفلسفة، ومن هذه البراديغمات مثلا المُثل الأفلاطونية، المنطق الأرسطي، الفيض الأفلوطيني، الديالكتيك الهيغلي، حفريات نيتشه وفوكو، التقويض الهيدغري، والتأويل الغادميري..، إذ لا يمكن الاشتغال الفلسفي دون وجود براديغم، أي وجود مثال ومجرى لغوي وفكري تسير وفقه المقولات، وتنظم فيه المفاهيم وتتآلف وتتناغم داخله المعاني والأغراض المقصودة.

---

(1) المرجع نفسه، ص 305.

(2) Kuhn, op. cit., p. 82.

(3) هوسرل، مرجع سابق، ص 27.

إن عمـــل الأنموذج لا يختص بتغيير الأفكار وتحويلها، وإنما بتغيير الجهـــويات الـــتي تـــتحكم في سير الخطاب الفلسفي، وهي جهويات حجاجية بالأساس ناتجة عن محادثات جدلية هي بؤرة للتوجيه ومؤسسة للـــتحكم، "فلتوجـــيه المحادثات، يجب علينا، بطريقة ما، الخروج من ســـياقات الفعـــل والتجـــربة، وبهذا نحن لا نغير المعلومات، وإنما نغير الحجـــاج الـــتي تستخدم في تعليل (أو دحض) ادّعاءات الحقيقة ذات الطابـــع الإشـــكالي"[1]، وليست هذه الطريقة سوى الأنموذج بوصفه المـــنطق الـــتداولي لهـــذه المحادثات والجدل القائم داخلها، مكوَّناً من خـــصائص صـــورية وشبه صورية (quasi formel) تشكل السياقات الحجاجية للأداءات الخطابية الفلسفية.

إن الأنمـــوذج الجـــدلي للحجاجـــية الفلسفية يقود، بعد سلسلة الاتفاقـــات الجزئية، إلى الاعتراف[*] بمحتوى الطرح، فلا يمكن حينها للمـــتحاور المعتـــرِف التراجع عن موقفه الأخير بعد أن كان قد وافق مبدئـــياً على الأطروحات التفصيلية (التي يمكن مقارنتها مع ما يسميه دريـــدا بالـــوحدات الفلسفية Philosophèmes)، والمُحاور قد يكون قارئاً نوعياً (فيلسوفاً ناقداً) أو قارئاً عاماً (مشتغلاً بالفلسفة ومنتمياً إلى مدرسة أو مذهب أو متشبّعاً بنظرية ومتبنياً لمقولة).

ولئن ارتبط البراديغم الجدلي بالسياق الخطابـــي للفلسفة من جهة وارتـــبطت الفلـــسفة باللغـــة الطبيعية ومنطقها من جهة أخرى، فهذا

---

(1) Habermas, Logique des sciences sociales, op. cit., p. 279.

(*) إن هـــذا يذكـــرنا بالمـــنهج الـــسقراطي في المحاورات خصوصا محاورة بروتاغوراس، حيث تعكس مسألة الحصول على اعتراف المحاور المناظر، محـــبة الانتصار والغلبة في المحادثات، والتي ستعكس أيضاً السلطة الكافية للدفـــع بما تمَّ الاعتراف به إلى ميدان العملي، لكأنما الاعتراف أو الغلبة هي فعل المصادقة على قرار ما موجه نحو الحياة الاجتماعية بأبعادها المختلفة.

لاشـــتراك المَحاور الثلاثة أي الجدل والفلسفة واللغة في بنية أصلية هي قاعدة حجاجية كذلك وهي بنية السؤال والجواب التي تصبح "موضعاً" يُـــستخرج من الحجة ويُفعَّل به الإقناع ويخلص به إلى النتائج وتحقق به الأغـــراض والمقاصـــد، ولهـــذا فإن "الفيلسوف والجدلي يشتركان في الفحـــص إلى أن يتهـــيأ استنباط الموضع، فأمّا الترتيب والسؤال فهُما يخصّان الجدلي، والسبب في ذلك أن القياس الجدلي إنما يكون بين سائل ومجـــيب، والقـــياس البرهاني إنما يكون بين المرء نفسه، فلذلك لا يُبالي المُـــبرهِن إذا كانت مقدماته صادقة إلا أن يكون تسلمها من غيره"[1]، ومـــنه فإن موضع المساءلة في بنية اللغة الطبيعية، كما في بنية الخطاب الفلسفي وجدليته، يسمح بتكون المنهجين الأساسين لاشتغال الفلسفي: المـــنهج التحليلـــي والمنهج التركيبـــي، حيث "يكون حضور الجانب التركيبـــــي في ســـياق عرض الأفكار، أما الجانب التحليلي فيوظّف لمعالجـــة المـــشاكل النظـــرية التي تواجه الفيلسوف أثناء عملية التعبير الفلـــسفي"[2]، ويمكن أن نقدّم مثالاً على ارتباط البراديغم الجدلي باللغة الطبيعـــية في بناء الحجاجية الفلسفية، من خلال المنهج التحليلي الذي تتضمنه التعريفات (les definitions).

إن التعريفات لا تؤدي وظيفة إيجاد المرادفات وشرح اللغة باللغة، بل تقوم بمهمة تحليل الأفكار وتدقيق الفهم وتكوين قضايا جديدة، فهي إجابـــات عن أسئلة مثل: ما معنى هذا؟ ماذا تقصد بهذه الكلمة أو هذا المصطلح؟ على ما يدل هذا المفهوم؟

وبهـــذا المعنى يكون التعريف بلاغياً لأنه "لا يهدف إلى الحصول على معنى كلمة فقط، بل إلى إضاءة بعض جوانب الحقيقة التي تعرّضت

(1) ابن رشد، كتاب طوبيقي وسوفسطيقي، مرجع سابق، ص 625.
(2) الزاوي الحسين، مرجع سابق، ص 130.

للتواري خلف الوعي"[1]، ولأنه كذلك فهو موضعٌ للحجاج ومصدر للإقناع والتأثير، ونموذج للاستدلال على نتائج مخصوصة، والوصول إلى أغراض معينة، إذ هو لا يعيد تكرار المعنى نفسه، فيكون بذلك تحصيل حاصل (tautologie)[*]، بل يحلل اللغة الطبيعية إلى عناصرها المتضمّنة، وفي عمل التحليل تقع اللغة على معانٍ جديدة وأوجه أخرى للحقيقة.

يكـــون التعـــريف حجة على ما هو متضمن في أوجه الحقيقة وإجابة علـــى سؤال عن الحقيقة المقصودة في الخطاب، إذ "يظهر الطابع الحجاجي للتعـــريفات بوضـــوح عندما نجد تعريفات متنوعة لمصطلح واحد في اللغة الطبيعية أو مصطلحات تعتبر كمرادفات في لغات طبيعية مختلفة، فالتعريفات هي ذاتها حجج"[2]، فنحن نُعرّف مصطلحات ومفاهيم لنثبت فكرة ما نريد الوصول إليها ومقصداً نتجه إليه، ونُميّز في اللغة الطبيعية بين جهويات ممكنة فنختار منها ما يناسب سياق الخطاب ومجرى المقاصد والأغراض، وهذا لأن الكتابة النمطية[*] تتجه وفق الجدل ذي الطرق الواحد معلنةً انتصاره.

---

(1) Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 233.

(*) تحـــصيل الحاصل أي Tautologie من الكلمة اليونانية Tautologia وتعني إعـــادة القـــول، فهي آفة منطقية، حيث يتم عرض مقولة ما كحجة ثم تكرَّر بمفـــردات مخـــتلفة، لنصل إلى ما قلناه ابتداء"، يراجع: Jacqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, éd., Bordas, Paris, 1991, p. 86.

(2) Perelman, op. cit., p. 286.

(*) إن الانتـــصار الـــذي نقـــصده لا يعنـــي مسألة ذاتية بقدر ما يؤول إلى إنتاج موضوعي، بهذا يقول لايكوف وجونسن "ننظر إلى هدف ربح الجدال باعتباره يخـــدم هـــدفا أسمى، وهو الفهم (..)، بينما أن الخطاب المكتوب لا يسمح بقيام حـــوار له عناصر الجدالات ذات الطرفين، فإنه ينشأ بشكل خاص للجدال ذي الطـــرق الواحد، وهنا يصبح الكلام نمطيا، كتابة، ولا يواجه المؤلف، في هذه الحالـــة، غريما حقيقيا، بل مجموعة من الغرماء المفترضين، أو مجموعة من الغرماء الحقيقيين غير الحاضرين للدفاع عن أنفسهم أو القيام بهجوم مضاد، أو غيـــر ذلـــك، هـــنا فصل على التصور المتخصص التالي: الجدال العقلي ذي الطرف الواحد.."، لايكوف جونسن، مرجع سابق، ص 103.

ج – مستوى السلطة:

إن الانتماء إلى حقل الفلسفة، من خلال المشاركة في بناء الخطاب الفلسفي، هو ذاته اتخاذ لموضع حجاجي متميز، لأن الفلسفة وإن توافرت فيها عناصر تعليمية ديداكتيكية إلا أنها تبقى ملَكة ذات طابع خاص فلا ضامن لها إلا الفيلسوف نفسه ولا قائم على إدراك المعاني والماهيات فيها سوى الحدس المباشر للفيلسوف، ويكون البراديغم الذي يعمل وفقه هو "النَمذجة المباشرة أكثر من استدعاء قواعد مجردة"[1]، وهذا يجعل من مرجعية الفيلسوف سلطةً بذاتها تقوم عليها القوة الحجاجية للخطاب الفلسفي، والتي تعني ارتباط الفلسفة بماهيتها وانشغالها بذاتها المُتولّد من انشغال الفيلسوف بذاته، ولهذا فإن "الفلسفة وحدها حرة، لأنها نجدُ أنفسنا فيها على مقربة من ذاتنا دون استتباعٍ لشيء آخر"[2]، فالفلسفة عندما تقترب من ذاتها فهي تقترب من مواضيعها وترتبط بماهيتها، ويُعتبر هذا الاقتراب والارتباط السياجَ المعرفي والإبستيمولوجي الذي يؤطر السلطة الفلسفية ويمنحها القوة، ويجعل اختراقها وضربها من خارجها أمراً مستحيلاً، كما يجعل من مسألة "موت الفلسفة" وهماً أو عاملاً نقدياً طبيعياً للفلسفة الحية نفسها وضمن سياقها العام.

الفلسفة سلطةٌ لذاتها، فهي لا تحتاج إلى استدعاء وسائط خارج نطاق اللغة الطبيعية التي تستخرج منها جميع مؤهلات الإقناع والمحاجة وبناء الأطروحات وتكوين البراديغمات، إذ إن "الفلسفة بقدر ما ترجع إلى أصولها النهائية، فإنها تتعلق بماهيتها وهي أن عملها العلمي إنما يتحرك داخل مناطق الحدس المباشر، وعلى هذا فإن أكبر خطوة يجب

---

(1) Kuhn, op. cit., p. 77.

(2) هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 77.

علـــى عصرنا الحاضر أن يقوم بها هي أن يتعرّف أنه عن طريق الحدس الفلـــسفي، بـــالمعنى الصحيح، أي بمعنى الإدراك الظاهرياتي للماهيات، ينفـــتح ميدان لا حدّ له للعمل، ويقوم علم يكتسب بغير استعانة بكل المناهج الرمزية والرياضية غير المباشرة، وبغير استعانة بأجهزة المقدمات والنـــتائج يكتسب كثرة من أدق المعارف وأكثرها حسماً لكل فلسفة مُقبلة"[1]، وهذا الوصف لطبيعة اشتغال الفلسفة بذاتها، وإن كان يخصّ المـــنهج الظاهري (phénoménologie)، إلا أنه يقود إلى وصف دقيق للموضـــع الـــذي تَـــستمد منه الفلسفة سلطتها، وتظهر هذه السلطة بمظهرين حجاجيين:

أحـــدهما عـــندما يـــتم استخدام مقولات الفلاسفة كمرتكزات وحجج لمساندة قضية أو دحض قضية أخرى.

والآخـــر هو في العلاقة الدائمة بين الفيلسوف وإنتاجه الفلسفي والـــتي تـــستعص على الانقطاع أو التذبذب، بسبب خاصية الانتماء والانتساب التي تدخل في تكوين الخطاب الفلسفي ذاته.

وعلـــيه، وكما رأى ديكرو، فإن "الأبحاث الفلسفية اليوم تؤدي فيها الحجاجية من خلال السلطة الوظيفةَ المرجعية نفسها، حيث توجد أطـــروحات لا يمكن عرضها إلا بتقديمها عن طريق خطابات أفلاطون، ديكارت، كانط وغيرهم"[2]، فالحجاجية بالسلطة في الخطاب الفلسفي هي من أسس عقلانيته وضوابطه الأسلوبية، وليست استدعاءً استدخالياً خـــارج الـــسياق الخطابـــي، بل هي في سيرورة السياق نفسه، وليس لسبب آخر سوى أن الفيلسوف هو مالكُ الحدس الفلسفي فلا ينفصل عـــنه، بـــل يصبح اسم الفيلسوف نفسه موضعاً للحجاجية وجزءاً من

(1) هوسرل، مرجع سابق، ص 104.

(2) Ducrot, Le dire et le dit, op. cit., p. 169.

اللغـــة الطبيعية، فتَرَانا نقول الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، الكانطية والكانطية الجديدة، والكوجيتو الديكارتي...، لكأنما الفلسفة هي هؤلاء الأشـــخاص أنفسهم، فيتحوّلون إلى مقدمات منطقية صحيحة وصادقة بـــذاتها نستخرج منها نتائج مضمونة ونستدل بها على ما نريد الوصول إليه.

يمكنـــنا أن نتـــصور الحجاجية بالسلطة كمنطق بالسلطة من نمط القـــول: يقول أرسطو بأن "ق"، إذن "ق"، (ق: قضية)، وهي بذلك تتـــضمن على المقدمة الخفية "أرسطو لا يكذب أبداً"[1]، وتشتغل هذه السلطة أيضاً في المستوى النفسي للقارئ والمخاطَب، إذ هو يعتقد أن ما يقـــرأه ويسمعه عبر قناة الفلاسفة المعروفين هو مقدمات صحيحة، بل قاعـــدة وجـــودية تتماهى مع جوهر اللغة ذاته بوصفها – أي اللغة – كلام الوجود.

واســـتناداً إلى قاعدة الوجود هذه يمكن بناء نتائج مختلفة وإنشاء خطابـــات ومقـــولات ومفاهيم تُقارب الحقيقة في جوهرها، إلى الحدّ الـــذي يحـــصل فـــيه أن يكون "خطاب الفيلسوف حول الوجود هو خطاب الوجود نفسه من خلال الفيلسوف"[2]، وإذا كانت الحجاجية الفلـــسفية بالسلطة ترتبط بذات الفيلسوف، باسمه ومقولاته ومنهجه، فهذا لا يعني أنها تقع خارج منطق اللغة، بما أنه في اللغة كفايةٌ مرجعية تستدخل الوجودَ في صلب شيئيتها، وذلك لسببين: أحدهما أن موضع الفيلـــسوف ومقولاته لا تلبث أن تصبح جزءاً من اللغة الطبيعية وبنية اســـتدلالية في منطقها، والسبب الآخر أن كفاية اللغة لا تتعارض مع اشـــتراك مرجعيتها مع مرجعية خارجية هي المخاطَب نفسه، حيث إنه

(1) Ducrot, Le dire et le dit, op. cit., p. 169.
(2) Hyppolite, Logique et existence, op. cit., p. 05.

"ليس للعمل مرجعية ذاتية، كما تُظهر ذلك مفارقة "أنا أكذب"، فحتى المتجليّات (Performatifs) ليست مرجعيات ذاتية، بل تستتبع مرجعية خارجـــية للافتراض وعلى العكس، إذا مُنحت الجملة قوة ذاتية، فهذه الأخـــيرة لا يمكـــنها أن تكمن إلا في اللاتناقض الشكلي للافتراض أو الافتراضـــات بيـــنها"[1]، وهـــو ما يعني أن اللغة الطبيعية في الخطاب الفلسفي تصطبغ بذات الفيلسوف وفكره ولا تنفصل عنه.

إن تَولّد القوة الدافعة للحجاجية بالسلطة ليس تَولّداً لسانيًّا، لأن سلوك اللغة ليس له دافعية ذاتية، إذ لا ينضبط بالقواعد والمعايير اللسانية فقـــط، بـــل بالتوجـــيه الداخلي لذات فاعلة كذلك، وإلا لَمَا تمايزت الأجناس الأدبية والعلمية والفنية، أو تمايز الخطاب من خطاب آخر في جـــنس واحـــد، "فاللغة، كحياة، هي كذلك الحدس الذهني الذي لا يـــوجَد إلا مـــن خـــلال تطوره الخطابـــي وتسلسل تعييناته جدلياً، كلحظـــات لهذا الحدس الواحد"[2]، فاللغة بقدر ما تعبّر وتنقل الأفكار وتوضـــح وتعلـــل وتشرح وتؤوّل، بقدر ما تعجز وتتناقض وتقصر، وتلتبس وتتعتم، وليس ذلك إلا عملاً جوهرياً للإنسان نفسه.

إن الفلسفة لا تحاجج لتقدم صورة مبالغة عن الإنسان، بل لتقديم أبعـــاد الإنسان في حدودها، لتنعكس هذه الأبعاد في حدود اللغة ذاتها، ولهـــذا فإن "الأنا، ككليّانية، محايثٌ لشمولية الخطاب ولا يتمايز عنه، لأن قصور اللغة هو أيضاً قصور الفكر والعكس كذلك صحيح (..)، هـــذا الأنا، الذي يتكلم، لا يوجَد بذاته إلا في اللغة ومن خلالها، ولا يـــوجَد خارجهـــا كجزئـــي حقيقـــي أو كلّي"[3]، وبهذا المعنى نعتبر

(1) دولوز، ما هي الفلسفة، مرجع سابق، ص 142.
(2) Hyppolite, op. cit., p. 40.
(3) Ibid, p. 40.

الفيلـــسوف سلطة حجاجية بذاته من خلال استخدامه كاسمٍ ومقولة داخـــل التحلـــيلات الفلسفية أو من خلال فلسفته وموقفه وطرحه المرتبط به.

إن الحجاجـــية الفلسفية متولدة من اختلاف القوى، قوة الذات وقوة اللغة وقوة الفكر، فهي أثرٌ للتوازنات التي تقيمها الفلسفة بين هذه القوى، إنها تقيم في هذا الأثر نفسه، فلا تختبَر حجاجية الفلسفة إلا في آثارهـــا، "فالفلسفة ليست موضوعية كما أنها ليست شيئاً يمكن إثباته، فأطروحاتها لا يمكن أن يكون لها ضمانات، كما أن هذه الأطروحات لا تـــؤدي مهمـــة الضمانات، ولا يترتب على هذا أن تكون الفلسفة بطلاناً، فالأطروحات الفلسفية لها آثار سياسية على نحو ما لَها من آثار نظرية، كما أن هذه الأطروحات تظهر آثارها في العلوم وفي الممارسات الاجتماعـــية الأخـــرى"[1]، وليـــست هذه الآثار سوى قوى سلطوية للـــذوات الفلـــسفية التي تشكل، في مجموعها، حواراً عامّاً للخطاب الفلسفي يمثل جسده وحياته الخاصة.

إن ظاهـــرة الـــتذاوت "intersubjectivité" الفلسفي، تتمّ من خـــلال هذا الحوار، الذي يتمّ غالباً عبر النصوص، والذي لا يُنتج آراءً واخـــتلافات في الأطروحات، بل يُنتج دافعية حجاجية لكلّ فيلسوف نَظَـــرَ في فكـــر سابقيه أو معاصريه، فاتّخذ منهم سلطة تجيز له إصدار القرارات المعرفية وتبرّر موقفه ورأيه وتسوّغ له بناء مقولاته، فليس ذِكرُ أفلاطـــون أو أرســـطو، في سياق الخطاب، إشارة إلى ذات الفيلسوف بعينه فقط، بل إشارة إلى الفلسفة كبداية، أي كضمانات حقيقية لكل استدلال واستنتاج.

---

(1) ديان مكدونيل، مقدمة في نظريات الخطاب، مرجع سابق، ص 143.

3.3. الفلسفة بواسطة البلاغة: الاستعارة الحجاجية:

لقد اضطلعت الفلسفة المعاصرة بمهمّة تحطيم الميتافيزيقيا وتقويضها في الفكـــر الغربـــي، أي تحطيم الوجود غير القابل للاختزال، والذي أظهَـــر الأوهـــام علـــى أنها حقائق من خلال ربطها بالأزواج الثنائية (الجوهـــر، العـــرض)، (المطلق، النسبـــي)، (الوجود، العدم)..، وهي أزواجٌ تتأســـس داخل نسق لغوي تقوم بتوجيهه نحو التطابق والوحدة المطلقة، وتعملُ على نَحرِ الفلسفة الغربية في جوهر خطابها، من أرسطو إلى العتبة المعرفية لدى كانط ونقده للعقليْن النظري والعملي وتأسيسه لنظـــرية المعرفة، ثم العتبة القيمية لدى نيتشه ونقده للأسس الميتافيزيقية للأخلاق والقيم، إلى العتبة الأنطولوجية لدى هيدغر ونقده للميتافيزيقا وتأسيسه لزمن الوجود. "فالميتافيزيقا الغربية، بما هي تحديدٌ لمعنى الوجود في حقـــل الحـــضور، إنما تتحقق كهيمنة لشكل لغوي معيّن ولن يعني اســـتنطاق أصل هذه الهيمنة تذويبَ مدلولٍ مُتعالٍ، وإنما التساؤل عمّا يُشكل تاريخنا، وما أنتج "التعالي" نفسه، وهذا ما يذكر به هيدغر نفسه عـــندما لا يَدعنا نقرأ كلمة "الوجود" وللباعث نفسه، إلا تحت علامة شـــطب (X)، هـــذه الـــشطبة هي الكتابة الأخيرة لحقبة محددة، تحت علامـــتها، يمَّحِيْ حضور مدلولٍ متعالٍ مع بقائه مقروءاً"[1]، لكن هذه الـــشطبة، بقـــدرِ ما كانت تعني "وضعَ حدٍّ للتفكير الذي يجعل، بكل ســـهولة، كـــلَّ الفكـــر الغربـــــي تحـــت عنوان كلمة واحدة هي الميتافيزيقا"[2]، إلا أنها تشير إلى إفلاس اللغة التي تعيد التفكير في الوجود ونفاذِ القاموس الغربـــي بتعبير دريدا نفسه.

---

(1) جـــاك دريـــدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار طوبقال للنشر، المغرب، ط 1، 1988، ص 125.

(2) Ricœur, La métaphore vive, op. cit., p. 306.

إن البحث عن تجديد اللغة الفلسفية يكون، إذن، على قدر الأهمية التي يكتسيها تقويض الميتافيزيقا، أي البحث عن شكل لغوي يضع حدّاً لهيمـــنة اللغة الميتافيزيقة، ويزيد من رصيد القاموس المفاهيمي للخطاب الفلـــسفي الـــذي يتناســـب مع النسق التصوري الباحث عن التجاوز والـــتجديد والـــنقد، ولـــيس هذا الشكل اللغوي التصوري إلا شكل الاســـتعارة التي "تغزو نسقنا التصوري العادي، فبما أن عدداً كبيراً من التـــصورات المهمة لدينا هي إمّا تصورات مجردة أو غير محددة بوضوح في تجـــربتنا (مثل المشاعر، والأفكار، والزمن... إلخ)، فإننا نحتاج إلى "القبض علـــيها" من خلال تصورات أخرى نفهمها بوضوح أكثر (مثل التوجّهات الفضائية، والأشياء... إلخ)، وهذه الحاجة تُدخِل الحدَّ الاستعاري في نسقها التـــصوري"[1]، فالاســـتعارة، إذن، تعبّر عن اطّراد لغوي يصاحبه اطّراد تـــصوري، يسمحان معاً بتكوين خطاب فيه تستشرف اللغة نفسها ويجد النسق التصوري فضاءاته الممكنة داخل سكن اللغة.

لقد كان يُنظر إلى الاستعارة كنشاط لغوي خالص ضمن فعاليتها المجازية وبنيتها الشعرية، فلا يكون دورها سوى أنها "تضيف إلى قاموس الشاعر مرادفات جديدة، ووسائط إلى أسلوبه الشعري"[2]، بينما تقوم الاســـتعارة، مـــن خلال انـــزياحات اللغة التي تنشئها، ببناء تصورات مكمّلة أو جديدة تماماً، تعيد توجيه الفكر إلى طريق فيه معانٍ لا توفرها القواعد العادية لنشاط اللغة، فإذا كانت الاستعارة، وكما عرّفها تالون Omer Talon: "عبارةٌ ينحرف من خلالها سلوك الخطاب عن عاداته البـــسيطة والـــصحيحة"[3]، فإن استخدامها في الفلسفة يتطلب، إذن،

---

(1) لايكوف، مرجع سابق، ص:127.

(2) Jean Cohen, Structure du langage poétique, op. cit., p. 46.

(3) Cf. Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 227.

القـــدرة علـــى الـــتحكم في الـــسلوك المنحرف للخطاب بقصد بناء التصورات المستهدفة والخصوصية بالقيم الفلسفية نفسها.

وإذّاك فـــنحن في دائرة البلاغة، أي في دائرة التخييل بما هو عامل مـــساعد للعقل، لأنه "إذا كان التخييلي هو منتج "الشبيه"، فإن العقلي هو منتج الـــ "نفسه"، "فالنفسه" يؤسس للشبيه وليس العكس"[1]، أي أن الاســـتعارة كمجـــاز وتخييل ليست انحرافاً تصورياً وانـــزياحاً عن مطلـــب الحقـــيقة، كما هي مطلوبة بالعقل[*]، بل هي من إنجاز العقل نفـــسه، وعلى هذا فإن الانـــزياح في اللغة لا ينعكس في العقل، لأنه انـــزياحُ زيادة وليس انـــزياح توهّم.

إن الاســـتعارة ضـــرورة لغوية وليست فائضاً، ومن ثمّ فهي من صـــميم مـــنطق اللغـــة الطبيعية، وفي الخطاب الفلسفي تكوّن موضعاً حجاجياً، من خلاله يستطيع هذا الخطاب "إيجاد" معانٍ جديدة وأماكن أخـــرى يـــستثمر فـــيها حواراته، ويطوّر بها مفاهيمه، ذلك أنها تخلق الانـــسجامات الـــضرورية بين أبعاد النشاط التصوّري للإنسان الذي

---

(1) Ricœur, La métaphore vive, op. cit., p. 381.

(*) فـــي ذات الـــسياق يذكرنا الجرجاني بهذا التلازم العقلاني في المجاز بقوله: "المجاز في مقابلة الحقيقة، فما كانت طريقاً في أحدهما من لغة أو عقل فهو طـــريق في الآخر، ولست تشكُّ في أن طريق كوْن الأسد حقيقة في السبع، اللغة دون العقل وإذا كانت اللغة طريقاً للحقيقة فيه وجب أن تكون هي أيضاً الطـــريق في كونه مجازاً في المشبَّه بالسبع إذا أنت أجريت اسم الأسد عليه فقلت: رأيت أسداً، تريدُ رجلاً لا تميّزه عن الأسد في بسالته وإقدامه وبطشه، وكذلك إذا علمت أن طريق الحقيقة في إثبات الفعل للشيء هو العقل، فينبغي أن تعلم أنه أيضاً الطريق إلى المجاز فيه، فكما أن العقل هو الذي دلّك حين قلت "فعل الحي القادر" أنك لم تتجوز وأنك واضع قدمك على محض الحقيقة كـــذلك ينبغـــي أن يكـــون هو الدال والمقتضى إذا قلت "فعل الربيع" أنك قد تجوّزت وزلت عن الحقيقة فاعرفه"، (عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، دار الفكر العربـــي، بيروت، ط 1، 1999، ص 229–230).

يُشكل فيه البعد التخييلي، بوصفه جزءاً من نظام العقل، أفقاً استكشافياً إيجاديـــاً، يعمـــل التصور العقلاني، من خلاله، على الانقذاف خارج نفسه، مولّداً فضاء آخر للمعاني التي يقع بها تركيب اللغة الملائمة لشَغْلِ هذا الفضاء فلا يتبادر إليه الوَهْم فيشْغَله وتلتبس بذلك اللغة ويسودها الغموض، غير أن شَغَل اللغة لهذا الفضاء، المنفتح بواسطة فعل التخييل، له مسوغات ومبررات لغوية وتصورية تتحكم في سلوك الخطاب تحكماً عقلانياً، وهو ما يعني أن الاستعارة تستدعي حجاجية ما وتُحثُّ عليها.

يمكننا أن نعتبر الاستعارة براديغماً حجاجياً، "فالاستعارة في اللغة الـــشعرية هي بمثابة النموذج في اللغة العلمية المرتبطة بالواقع"[1]، وهذا يعني أن الخطاب الفلسفي يستخدم الاستعارة بعد تصفيتها من أبعادها الميتافيزيقية، وهو العمل الذي قام به هيدغر في تأويل الأعمال الشعرية والفنـــية وتـــصفيتها مـــن أبعادها التيولوجية كما فعل نيتشه، وإعادة توجـــيهها توجـــيهاً عقلانياً يرتبط بالواقع، باعتبار أن تاريخ الميتافيزيقا الغربية يذكرنا بالتواطؤ الحجاجي الذي تمّ بين الطرح الميتافيزيقي لعمل المطابقـــة والمماثلة وبين الاستعارات المنخورة والتي تمّ توظيفها لإثبات التطابق وتبريره.

إن الحـــديث عن استخدام الاستعارة في الفلسفة يجرّنا إلى الكلام عـــن ضـــرورتها الأسلوبية ودورها في بناء الخطاب المُشكَّل أصلاً من قاعـــدة مـــن المفاهـــيم التي تعمل على تجريد الواقع وليس على تمثيله وتخيـــيله، وهذا ما يطرح إشكال تعارض الاستعارة مع المفهوم، إذ "إن إحـــياء الاستعارة هو تعرية المفهوم (..) أما نخرُ الاستعارة فيختفي في الاســـتبدال بالمفهوم"[2]، غير أنه، ومنذ نيتشه، صارت الاستعارة هي

(1) Ricœur, La métaphore vive, op. cit., p. 302.
(2) Ricœur, La métaphore vive, op. cit., p. 363.

الأصل في اللغة والقاعدة في بناء الخطاب الفلسفي والشكل الجوهري في أسلوبه، إنها البناء الذي تحتاجه الفلسفة قدر حاجتها إلى اللغة الطبيعية التي هي كذلك إنتاج شعري محض، بل إن "لغة الفلاسفة ليست أقل مجازية من لغة الخطباء والشعراء"[1]، ومن ثمة ستكون الاستعارات سلوك اللغة الفلسفية الذي به تنتج الدلالات وتجددها، فلا يكون تعارضها مع المفاهيم إلا مسألة عارضة، ذلك أن الاستعارة إنما هي بديلٌ عن المفهوم وليست نخراً له، فقد اعتبر نيتشه أن المفهوم "ثاوٍ في الاستعارة"[2]، وهذا يعني أن الفرق بين المفهوم وشكله الإستعاري هو سيرورة بلاغية، تتطور من خلالها الرؤية إلى العلاقة بين الفلسفة وبنائها البلاغي، بين التفكير من خلال المفاهيم وتكوينها المنطقي وبين التفكير من خلال اطراد لغوي.

تشتغل الاستعارة حجاجياً من خلال عملية الاستبدال بوصفها حركة براديغمية يتمّ من خلالها بيانُ قضيةٍ بتشبيهها ونقلها إلى فضاء مجازي، وبالتالي تنمحي الحالة التي يكون فيها المتكلم قاصراً عن أداء مقصده مُحيلاً بذلك إلى مكان تنبئيٍّ يستشرف فيه مقاصده، وإلى حين تحققها يكون قد أقنع وأفهم، وبهذا فإنه "في كل استعارة يوجَد مبدأ استبدال"[3]، فعملية التحويل الاستعاري (Métaphorisation) ليست إلا عملية التحويل النموذجي حيث يصبح مضمون الاستعارة مثالاً لسير الفكرة وجهويتها، وهو ما يذكرنا بالمثل الأفلاطونية بوصفها نماذج للحقيقة، إذ "يكفي استبدال براديغما (Paradeigma) بميتافورا (Métaphora) للحصول على تعريفٍ أفلاطوني للاستعارة، حيث

(1) Perelman, Traité de l'argumentation, op. cit., p. 227.
(2) Marietti, op. cit., p. 211.
(3) Marietti, op. cit., p. 229.

ستكون مهمّة الاستعارة هي التعبير عن فكرة، أن تقدم مضمون فكرة أو تقذفه خارجها"[1]، ومنه يمكننا تشبيه هذا الاستبدال بنموذج استدلالي مستنبط من منطق اللغة، حيث تكون الفكرة المستبدلة بمثابة المقدمة ومضمون الفكرة البديلة بمثابة النتيجة.

إن الاستعارة، إذ تقوم بعملية الاستبدال (Aufhebung)، فهي بذلك تحاجج ضد المسافة التي تنشأ من الإشكال المطروح في الفكرة المستبدلة، ولهذا فإن "الاستعارة لا تختلف في شيء عن الأشكال الخطابية التي تقوم بنفس المهمة التالية: مَحوُ الإشكالية من خلال عمل التمثيل في عبارة **مثل هذا**"[2]، وهذه القيادة نحو "مثل هذا" تشكل أيضاً الجانب التداولي في عمل الاستعارة، إذ إن مَحوَ الإشكالية بفضل التمثيل، إنما يحصل به الاتفاق والاقتناع بما يؤول إليه مضمون الاستعارة من فعلٍ تطالب بإنجازه، وعندها تكون الفكرة البديلة قد أنجَزت غرضاً كلامياً من خلال نموذج الاستعارة.

وبواسطة هذا النموذج اشتغل النقد النيتشوي والتقويض الهيدغري للميتافيزيقا الغربية التي تأسست كأفكار ليس لها بدائل، ومنه، وعندما "نتحدث عن الاستعارة في الفلسفة، يجب أن نميّز بين الحالة التي يكون فيها الاستعمال المبتذل والامتدادي لكلمات من اللغة العادية، استجابةً لعملية التسمية، وبين الحالة المهمّة التي يستعين فيها الخطاب الفلسفي بالاستعارة الحيّة لاستخراج دلالات جديدة"[3]، وبهذا فإن الاستعارة

---

(1) Jaques Derrida, Marges de la philosophie, éd., Minuit, Paris, 1972, p. 266.

(2) Meyer, op. cit., p. 66.

(3) Ricœur, La métaphore vive, op. cit., p. 370.

الحية(*) هي فعالية حجاجية للغة والفكر معاً، إذ تدفع بالتجربة المعيشة إلى اللغـــة، مـــن خـــلال "مثل هذا" بما هو عملٌ للامِّحاء والتحويل النموذجي للفكرة إلى عوالمها الممكنة داخل الاطراد اللغوي.

إن موقع الاستعارة في الخطاب الفلسفي ضروريٌّ من أجل الفهم، ويـــدل علـــى ذلك أنه إذا تخلصنا من مضمون الاستعارة أو استبدلناه بمفهوم، فإننا نصطدم بحالة ابتذال أو سوء فهم أو ضموراً لمسار الفكرة وتلاشـــيها، فـــلا يكون بذلك معنىً للأسلوب الفلسفي، فالاستعارة، بوصـــفها تمثـــيلاً مركباً من تخييل وتصوير، هي شكل خطابـــي يدفع بالحجة إلى مستوىً لا يتحدّد معه ميزان لمعرفة قيّم الحقيقة فيقع البرهان بـــسلطة لا تنقـــضي، "فالقسم التخييلي هو الذي لا يمكن أن يقال إنه صـــدقٌ، وإنّ ما أثبته ثابت، وما نفاه منفيٌّ"[1]، غير أن هذا لا يعني أن الاســـتعارة مُفرَغة من بعدها المنطقي، وإنما هي انـــزياح من صورتيه فلا تنـــضبط بقياس ولا تستقيم بتعدٍّ، ولا تميل إلى استدلال صريح، فلا ضامنَ لهـــا ولا هي ضامن لما يُستقدم من المعنى، بل تحضر بذاتها كجزء من منطق اللغة بما هي مجال للاطراد والتكرار والاستبدال والتخييل والتمثيل.

ولهـــذا وكلما كان التمثيل "حجاجاً، كان برهانه أنورَ وسلطانه أقهر وبيانه أبهر"[2]، ومن ثمة فالاستعارة الحجاجية برهانٌ وسلطة وبيان،

(*) يميّـــز ريكـــور في كتابه "الاستعارة الحية"، بين الاستعارة الحيّة والاستعارة الميتة: فالأولى كما يقول: "ليست حيّة لأنها تعيد إحياء اللغة فقط، وإنما هي حـــية لأنها تدرج المخيال في مجال "التفكير أكثر"، وبمستوى المفهوم نفسه"، ص 384. أما الاستعارة الميتة فهي التي لا تقول شيئاً، ولا تقدم بديلاً، فهي كما يقول ريكور: "هي التي لا تقال ولكنها تختفي وراء المفهوم البديل الذي يقول شيئاً ما"، (La métaphore vive, op. cit., p. 325).

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، مرجع سابق، ص 150.

(2) الجرجاني، المرجع نفسه، ص 69.

أما البرهان فبراديغمٌ شبه استدلالي يقدم مثالاً على فكرة فيرسم لها أفقاً هـــو طريقٌ إلى الاقتناع واستدخالٌ لعالم ممكن ومحتمل، وأما السلطان فقوة الاستعارة في الهيمنة على أفق الانتظار لدى المخاطَب، لكأنما هي "مـــصادرة جمـــيلة" علـــى فعلٍ مطلوب لديه، فتكون داعيةً على فعل مـــستقبلي هو متحقق بذاته بمقتضى القرار الذي انتهت إليه الاستعارة، حـــيث "ترشـــدنا استعارة معينة في عمل مقبل، وهذه الأعمال المقبلة ســـتتفق، طبعاً، مع هذه الاستعارة، وهذا يدعم قوة الاستعارة في جعل التجـــربة منسجمة، وبهذا المعنى يمكن للاستعارات أن تكون "نبوءات" تضمن تحققها بنفسها"[1]، إذ ليست الاستعارة مجرد مجاز يحيل إلى فضاء تخييلي في اللغة، بل هي عملية استبدال وتحويل داخل الوعي نفسه، وأما البيان فسلوك انـــزياحي للغة من خلال الاستعارة وداخل اللغة نفسها مقـــصده الفهـــم والتبـــيان، فهو بذلك بلاغة لبلوغه مقاصد الإفهام والإبـــلاغ، ففـــيه شرح وتفسير وتأويل وفق نموذج الغموض من أجل الوضوح، والالتباس من أجل البيان، واللغز من أجل الحقيقة.

إن حجاجـــية الاستعارة تقوم في مستويات ثلاث: استدلال شبيه يتـــضمن علـــى مثال يُقتدى به في فهم مضمون الفكرة والاقتناع به، وســـلطة قاهـــرة في نبوءة الفعل وعلامة تحققه فلا يكون الفهم سوى تحصيل حاصل، فهي تضمن التوجيه والتحكم، والثالث شكل أسلوبـــي فيه بيان وإيضاح، لأن ما يفهم من لغز الاستعارة والتباس الألفاظ المبنية علـــيها يكـــون أكثر رسوخاً من فهم السلوك العادي للغة وتلك فطرة الفهم وعادة الحقيقة في التخفّي والتواري خلف اللغة، فتكون الاستعارة أقـــدر على تحقيق الانسجام بين عادة الحقيقة وسلوك اللغة من ناحية، وبين السلوك اللغة وفطرة الفهم من ناحية أخرى.

---

(1) لايكوف، مرجع سابق، ص 159.

لقـــد ظهر، إذن، أن الفلسفة تقوم بعقلنَة سلوك اللغة والسيطرة علـــى امـــتدادات المعـــنى في مـــستواها الشعري، والتحكم في انتشار حجاجيـــتها في مـــستواها البلاغي وتشييد الفعل والقيم والوجود في مستواها المنطقي الاستدلالي، ومن ثمّة فإن العقلانية المعاصرة تعيد توجيه هـــدف الفكـــر حسب الحجاجية الفلسفية بأدواتها المختلفة: المفهوم، الاستعارة، الجدل، البراديغم، السلطة، وهي أدوات يصعب تحطيمها أو خلخلـــتها، إذ إنها تقوم على مراوغة الفهم وملاعبته ذلك، أنها تستمّد المخادعة واللعب من نشاط اللغة نفسها وطابعها البلاغي.

وفي بـــاب الحجاجية بالاستعارة يقول ابن رشد في تلخيصه لمنطق أرسطو: "السبب في صعوبة القياس فما كانت العبارة عنه باسم مشترك أو مـــستعار، فلأنه لّما لم يكن يُعطى اللفظ المشترك معنى واحداً بعينه، أشكَل إلى أيّ معنى يتوجه الإثبات أو الإبطال، فإن تسلم السائل منها معـــنى نافعـــاً له قال المجيب له: لم أُرِدْ ذلك المعنى الذي فهمتن مثل أن يُـــسئل: هل العالم أزلي أم لا؟ فإن اسم العالم مشترك يقال على جميع أجـــزائه، ومـــثال ذلـــك في المستعار قول من قال: إن البحر هو عِرق الأرض اجـــتمع في مثانتها، فإنه إنْ أبطل المعنى المستعار قال: لم أُرِد إلا المعنى الحقيقي، وإن أبطل الحقيقي قال: لم أُرِد إلا المستعار، فلا يتهيأ له توبـــيخ. والحـــدود التي تقال باشتراك أو باستعارة لهذا السبب هي ممّا يَعـــسر إبطالهـــا"[1]، وإنْ كان هذا التحليل متصلاً بالبلاغة أكثر من الفلـــسفة، إلا أنـــه يربط بينهما في الدفع بتوظيف الاستعارة إلى الفهم المتصل بالفعل، وهو ما يعني أن عملية المرور من الفهم إلى الفعل لا بد لها من مسوغات تتطلب حجاجية داخل الخطاب الفلسفي.

---

(1) ابن رشد، مرجع سابق، ص 640.

لقـــد اتـــضح، مـــن خلال عرض الجهاز الحجاجي للفلسفة، أن العقلانـــية غير معطاة في قوالب جاهزة، إنها ليست محدودة بمنهج ولا بنـــسق مغلق أو لغة رمزية محسوبة، أو في نظام لغوي مُصفىً من كل مجـــاز أو تخييل، لأن كل ذلك يشكل موانع وعوائق أمام العقل نفسه، فالعقـــل مجموعة حجج يُقيْمها على أفكاره ومقولاته فيُثبّت بعضها في أذهان المخاطبين فيصير نظرية ومقولة ومنهجاً، ويتهافت بعضها الآخر فيصبح رأياً وجدالاً عرضياً يتوارى خلف الحقيقة ليعاود الظهور عندما يتجدد النقاش، وهكذا حركة العقل النامية هي عمل تحوّلي ديالكتيكي بالمعنى الحلزوني وليس الدوراني المغلق.

الخطـــاب الفلـــسفي خطـــابٌ لا يـــركن عند حدود العقلانية المؤســـساتية، أي تلـــك العقلانية التي ترسم الدلالات في أشكال ثابتة ويجمّـــد العلاقـــات بين العلامات في صور قواعد برهانية، غير أن هذا الخطـــاب لا يمكـــنه أن يفـــارق الكتابة، حيث "تُنفذ الكتابة اللغة في كليـــتها"[1]، كما أنها تنقل قصور الفكر عبر حدودها، ومن ثمة تكون حـــدود الإنـــسان هي حدود الكتابة نفسها، وما لا نستطيع قوله أو كتابته هو ما لا نستطيع فعله، فالدرس الحجاجي للفلسفة يُعلمنا أنه لا تـــوجد لغة حيادية، وعليه فإن لغة الفلسفة هي جمعٌ بين اللغة الشعرية واللغة العلمية، وبذلك تمتلك إمكانية تفككها بذاتها.

إن عـــودة الـــبلاغة لا تعني سوى عودة كينونة اللغة إلى الفلسفة وانحلال النـــزعة الوضعية والمنطقية في مسار العقلانية الفلسفية والعلمية المعاصـــرة، فالـــبلاغة مقاربة اللغة للكون المُتسع الأبعاد، واللغة مقاربة للعقـــل المتنامي داخل نفسه والمشتغلِ عبر فروقات يُوجدها بين الشيء

(1) رولان بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص 20.

وذاته كما بين الكلمة ونفسها، وبين "نفسه ونفسه"، مدشّناً بذلك عالم الـــذات المتسع الآفاق، وليست الكتابة إلا مسوّغاً حجاجياً للجمع بين هـــذه الأكـــوان ولطرق الانتقال من كون لآخر، كما أن تَشكّلَ هذه الأكـــوان، إثـــباتاً أو نفياً، تجلياً أو غموضاً، هو محض اقتناع، أي هو استدخال عقلاني يقوم على الإقرار والاعتراف، كما تقوم الفكرة على الغلبة والانتصار بالمعنى الفلسفي.

يمكـــن القول بأن الحجة، بما هي شرط في انتصار العقل، تنشأ في آثار الكتابة الفلسفية وعلى جوانب نحتِ اللغة وفي مسار بناء الأسلوب وجـــدران الـــشكل، إنهـــا تتـــسرب إلى بداية الخطاب الفلسفي وإلى مقتضيات صياغة الفكرة، وبذلك هي إمبراطورية بلاغية تلازم الخطاب دون أن تنفصل في برهان أو تتشكل كمنطق أو تُفارق في لغة خاصة، أو تبني نسقاً مغلقاً للحجج، فهي محايثة لفعل الكتابة، إذ إن "كَتبَ فعلٌ لازم"[1]، كمـــا يقـــول بـــارت، وهذا ما يمكن أن نسميه بالمستوى الكتابـــي للعقلانية المعاصرة، الكتابة بما هي دافعية حجاجية تتأسس في نـــشاط القراءة نفسه، فالقارئ الفلسفي ينقذف من متن الخطاب ذاته، أو أن الكتابة الفلسفية هي قراءة مُسبقة ولذلك تمتلك سلطة أقوى من سلطة المنطق.

كيف يمكن للغة الفلسفية أن تكون خالصة من كل تداخل بلاغي وهـــي التي تدّعي توجيه الفكر نحو الفعل العملي وتؤسس لهذا التوجيه داخل الحقيقة! وكيف تهدف على إنجاز وعودها الأنطولوجية والإفلات مـــن قبـــضة الميتافيزيقا دون اللجوء إلى المجاز والتموقع داخل مواضع بلاغية! فالبلاغة درب العقل نحو "العقل" وطريق اللغة إلى "اللغة"، غير

(1) رولان بارت، هسهسة اللغة، مرجع سابق، ص 25.

أنـــه ليس دربَ تطابق بل مساراً نحوَ تشييد الفعل بما هو علامة الحقيقة ودليلها، وليس الانسجام والتناغم علامة الصدق دائماً، فالتوترات التي تحـــدثها اللغة الفلسفية في أثناء نشاطها الدلالي والتداولي، إنما هي بؤر الغموض والالتباس المنتجة والمبدعة والمنعكسة في الفروق والاختلافات التي يشتمل عليها البناء الوجودي لمظهر الحقيقة في العقل.

في الخطـــاب الفلـــسفي روابطٌ ضرورية لتأسيس البعد العقلاني في الأطـــروحات والقـــضايا الموجَّهة إلى تمثيل العقلانية في الخطابات المجاورة، كالخطـــاب الـــسياسي والـــديني والجمالي..، وهذه الروابط هي علاقات حجاجية تقوم بشدّ الخطاب إلى بعضه وبذلك هي وسائل للتفكير والفهم والقـــراءة معـــاً دون الحاجة إلى التفكير النظري والاستباق المنهجي لتفعيل هـــذه الوســـائل، فهي ملازِمة للحاجة الطبيعية إلى الكلام والكتابة بما هي حاجة بلاغية، بالمعنى الذي قدمه بيرلمان عن البلاغة الجديدة، وليس بالمعنى الـــذي يؤول إلى انـــزلاقات وانـــزياحات هي أقرب إلى الإيديولوجيا(*) مـــنه إلى الـــبلاغة، فالحجاجـــية الفلسفية هي توجيه عقلاني للفعل داخل الخطاب – اللوغوس وإعادة إنتاج مصادره المضطربة، الغامضة والملتبسة في التجربة الاجتماعية من جهة وداخل نسق اللغة من جهة أخرى.

إن أهمـــية التفكير في القاعدة الحجاجية، التي ينبني عليها الخطاب الفلسفي، لا تكمن في مواضع الحجج التي تفرزها حركة هذا الخطاب

(*) لا تنظـــر إلى الإيديولوجيات دائماً على أنها الوجه المزيف للحقيقة والطريق الملـــتوية للوعـــي، والتشويه الفكري للواقع الاجتماعي، بل إن الإيديولوجيا، يمكـــنها أن تمـــدنا منجزون رمزي ورصيد من القيم التي تدخل في صميم التجـــربة الفلـــسفية، وهـــذا ما يحاول ريكور، من خلال كتابه "الإيديولوجيا واليوتيبا"، إقامة الحجة عليه وتوظيفه داخل الفعالية الفلسفية التي تعيد النظر فـــي مـــسألة الخيال ومصادره، والمشروعية التي ينبغي أن تعطى لرمزية الإيديولوجيا.

بهـــياكله الأســـلوبية والنسقية، وإنما تكمن في نشوء جهويات فكرية وخطابية لم تكن في نيّة المخاطِب ولا ضمن أغراضه وأهدافه، بل يقوم القـــارئ باستنباطها ظانًّا قصديتها، فيندفعُ إلى محصلته المعرفية قرارُ فعلٍ وإثباتُ قضيةٍ يكوِّنان معاً مصدراً للحقيقة لديه، بينما تَضمُرُ جهوياتٌ قصدية أخرىً نتيجةَ ضعف الحجج القائمة عليها أو تفاوتها في الرتبة مع الجهويات غير القصدية.

وعلـــيه يمكن الحديث عن حجاجية انـــزياحية لسلوك الخطاب الفلسفي سببها الاستخدام العادي والضروري للغة الطبيعية، وهنا يجب التمييـــز بين اللغة في كليتها واستخداماتها، وبين الخطاب الفلسفي في خـــصوصية مطالبه والأثر الحجاجي الانـــزياحي الناتج عن محاولته في الحفاظ على خصوصيته وتثبيت أسلوبه اللغوي وسلوكه النموذجي.

إن الخطـــاب الفلـــسفي محكوم بضرورات وحدود هي ماهيات ناشـــئة أصلاً في الذات التي لا تنقذف خارجاً إلا بما تكوّنه عن نفسها، وبمـــا تفهـــم به ذاتها عبر وساطة اللغة التي تتحوّل من دور الوسيط إلى دور المهـــيمن علـــى الأطـــراف المـــتحاورة داخلها بطابعها الكلّياني: "فالحـــديث عن اللغة هو الحديث عن شيء كلّي، عن بنية نَشغَل فيها مكاناً لم نختره نحن"[1]، وهذا يعني على المستوى التاريخي نهاية التطابق المفتـــرض بين النص الفلسفي، بوصفه مقولة تاريخية، والزمن، بوصفه حـــركة هـــذه المقولة نفسها، كما يعني عودة الفلسفة إلى البداية، أي عودة الفلسفة إلى الفلسفة.

ليـــست الـــبلاغة إلا طريقاً إلى عودة الفلسفة إلى ذاتها، وليست الحجاجية سوى حضور الفلسفة بنفسها وتعيّنها بذاتها، ولا يعني التعيّن

(1) غادمير، بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 36.

بالذات انغلاق النسق الفلسفي بالمعنى الهيغلي، بل يكون التعيّن بالذات في الآخر ومن خلاله، الآخر باعتباره انقذافاً للذات في آخَرها.

إن الحجاجـــية الفلسفية هي انصهار أفق الذات مع أفق اللغة في النص الفلسفي، وتكمن قوتها في قوة الانصهار والارتباط، ولا يعني هذا اســـتبعاد أفـــق القـــارئ أو المخاطـــب، بوصفه طرفاً فاعلاً في العمل الحجاجـــي للفلسفة، إذ إن أفق القارئ المخاطَب ثاوٍ في أفق اللغة ذي الطابـــع الكلّي والشمولي، ويكون منطق اللغة ذا دافعة حجاجية قوية، إذا استطاع استحضار القارئ المخاطَب إلى سياقه، واستدراج فهمه إلى جهـــوية ممكنة، وكذا إشراكه ضمنياً في صناعة قرار الفعل المترتب عن إنجـــاز اللغـــة لأغراضـــها، ثمّ دفعه إلى الانخراط في الصيرورة التاريخية للخطاب الفلسفي ومشاركة إنجازاته بفعالية.

خاتمة

لقد نُفيَت البلاغة في الفكر الغربي، منذ السفسطائيين، لأنها احتضنت الآخَرَ وجعلته متضمَّناً في خطابها وفتحت اللغة على الذات المكشوفة في شرّها وظُلمها وهيمنتها، وبدا هذا الفتحُ أمراً غيرَ مُهمّ في تاريخ الغرب أو ظهر أنه جُرحٌ لا يُستحسن تعريته أمام آخرٍ غريب وغامض، غير أنَّ جُرحَ الذات تضاعف عندما التأم على المنسيّ والمقلق والغامض، وهي تصدّعات ما فتئت تعاود الظهور في قلب أزمات الفكر والمعرفة والتاريخ، وبهذا أصبحت الحاجة إلى الحوار والتفاهم، ليست ضرورية فحسب، بل شرطاً للحقيقة نفسها ومعنىً من معاني الوجود التي يتغذى منها، وظهر أن "الآخَرَ" ليس غريباً لا تفيدُ معرفته والاعتراف به، بل هو المنسيّ المُخبَّأ في عمق جُرح الذات الذي لا يندمل إلا بتذكّره واسترجاعه في التاريخ كما في اللغة والخطاب.

لقد أعادت البلاغة الجديدة توجيهَ اللغة إلى مسار التاريخ الغربي بوصفه تاريخ المنسيات: الذات المنسية، التراث المنسي، الرموز والعلامات التي تختفي في الحضور الكثيف للزمن، الوجود الذي يضمحلّ في شكله المنخور..، فالبلاغة فضاءٌ منفتح للظهور والتجلّي بمتناقضاته ومفارقاته، هفواته وأخطائه، والتي ليست سوى تجليات الواقع بعينه، ومنه فإن مسيرة الواقع في اللغة هي إشكالية بلاغية بالأساس، خصوصاً إذا ما عرفنا أن الغموض والإبهام هما شرطان حقيقيان في حركة هذه المسيرة وعتبتان ضروريتان لاطّراد الوقائع

والأحداث، أما فكُّ الغموض وتبديدُ اللبس والعتمة، فَهُمَا وضعُ الوعي على دَرَجِ هذه العتبات وجعله محلّ سيْرٍ عقلاني.

ليـــست الحجاجـــية مـــنطقاً صـــارماً ودقيقاً، لذلك توجد آراءٌ وأطـــروحات متفاوتة القوة والضعف، بعضها فعّال إلى درجة يتحوّل معهـــا الرأي إلى مشروع للعمل ومخطط للممارسة وقيمة للفعلً ومعيار للتجـــربة، وبعضها الآخر مُعطل وفاترٌ وهشٌّ لا يستنهض الفاعل ولا يدفـــع إلى خـــوض التجـــربة ولو على سبيل المغامرة والمشاغبة، ففي الحجاجـــية قـــوةٌ لإظهار الحقيقة عبر الخطاب ليبلغ الإظهار ذروته في الفعل وحياته المكتملة في الحقل العملي.

فـــنُّ الحجاجية فنٌّ للوجود كذلك، لأن ما يتمُّ إثباته في الخطاب هو تثبيتٌ لوجود شيئيته، أي ما يُحيل إليه ويدل عليه في مقابلة اللغة، الكلام والكتابة، لذلك ستكون الحجاجية عملَ الذات لإثبات وجودها وعالمهـــا وتقديـــر مكـــان الحقيقة فيه، فهي لا تحوّل اللغة وعالمها إلى كلمـــات دالّـــة فقط، وإنما إلى كلمات فاعلة وإلى مفاتيح لولوج عالم الـــذات الذي تنقذف إليه لممارسة وجودها والاشتغال بمعانيها وعَيْش حـــريتها وتـــزمين عقلانيتها وهي معظم أهداف الخطاب – اللوغوس ومقتضيات رهاناته في التخلص من الطابع الأسطوري للعقل وامتداداته الميتافيزيقية وإراداته اللاواعية.

ليست الحجاجية، باعتبارها جوهر البلاغة الجديدة، سوى إسناد الفهـــم إلى أسسه الأنطولوجية، التي يُعتبر الأساس اللغوي أهمّها، ففي اللغة يُوجد ما يسمح بإظهار الحجج الممكنة لعملية الإسناد هذه، وهو ما أشار إليه ديكرو باسم منطق اللغة، حيث يدافع الفكر عن نفسه من خلال ما يستطيع إظهاره من الوجود في اللغة، لأننا لا نمارس في النهاية ســـوى "**الكـــلام**"، وأمّا ما يظهر من كلامنا ويقع في حقل الخطاب،

فلـــيس إلا نتيجة ما نمتلكه جميعاً ولا نستخدمه بشكل كليّ وجيّد هو "**الإصغاء**"، كما يُستفاد من الدرس الهيدغري.

إن الحجّـــة قبل أن تكون شكلاً بلاغياً في نسق اللغة ذي الطابع الاســـتدلالي، هـــي شـــكلٌ للوجود تستند إليه فكرة ويَمرُّ عبرَه قولٌ وخطـــاب وينغـــرس فيه إصغاء لكلام الحقيقة، فقد ظهرت الخطابات المـــتعددة كأنواع من الكلام تعيْد توجيه الإصغاء إلى الحقيقة، وبذلك هـــي آراء نوعـــية مـــشيَّدة بواســـطة المذاهب والنظريات والمقولات والمفاهـــيم، ومـــا تلـــك إلا سلوكات لغوية تتبعها الحجج في انقذافها خارج النص، وأشكالٌ من تغرّبها في اللغة نفسها.

لـــيس الغرضُ، إذن، من خلال ما تقدَّم، عرضُ حجاجية واصفة للخطاب الفلسفي، وإنْ كان هدفاً مشروعاً ومُتضمّناً، بل الغرضُ تقديم قـــراءة ذات مـــستوى بلاغي لفهم النص في مواضعه الحجاجية وآفاقه الـــتأثيرية والإقناعـــية، وهي اللحظة التي يتمّ فيها الانتقال من "فهمِ ما يُعرَف" إلى "فهمِ ما يُؤثر" وهو انتقال عنيف، إذ فيه بدءٌ قاهرٌ للخطاب ومنعطفٌ شديدٌ ودفعٌ قوي للكتابة نحو خارجها.

لقد انفتح، بذلك، خطاب الفلسفة المعاصر على تخومه أكثر من ذي قـــبل، وتميّـــز تاريخـــه العملـــي بكثافة خطاباته السياسية والإيديولوجية والثقافـــية..، وشـــهد كثيراً من الصراعات والانقسامات لتعدد الثقافات وتفـــتت الهويات، وبهذا ظهرت الحاجة إلى الحوار في كل مقتضيات الحياة الاجتماعـــية والـــسياسية..، وأصبح من الضروري البحث عن القواسم المشتركة بين خطابات متنافرة تتغذى بالاختلاف والمفارقة وتنمو بالصراع وتبسط سيادتها على المختلف والأجنبـــي والغريب من الثقافات من خلال تعبئة عقلانية لرسم الحدود وتعيين الفواصل وضبط المسافات والهوامش في صور القانون والاقتصاد والسياسة والأخلاق... إلخ.

إن المعسكرات الفكرية التي أنشأتها العقلانية المعاصرة لمراقبة هذه الحدود والفواصل وحراستها، عملتْ على إلباس المصادرات والمفارقات والتناقـــضات، التي خلفها تراكم اشتغالات المنطق الأرسطي وامتداداته في مـــسار المعـــرفة، لباســـاً تاريخانياً يُبررها كضرورات حوارِ الداخل ومسموحاته، وقد بلغت هذه الحركة التبريرية ذروتها في الفكر الهيغلي الـــذي أعـــاد كتابة تاريخ الفلسفة من خلال تاريخيتها أي من خلال فاعلـــية الحـــضور الفلسفي الغربـــي في الزمن الذي تمثل السياسة أهم مظاهره والدولة أبرز تضاريسه.

لقـــد انتقلت هذه الكثرة من الخطابات الفلسفية من مرحلة كان فـــيها كل خطاب يهيمن ويسود، لأنه ينفرد بفترة زمنية لا ينازعه فيها خطـــاب آخـــر، إلى مرحلة تصارع فيها هذه الخطابات بعضها بعضاً وتجـــتهد في بناء قواعدها النظرية وأنظمتها الدلالية على ما "تعتقد" أنه يـــصعب دحضه ويطول نقضه فيدفع البناء النظري لهذا العمل الفلسفي إلى المركز ويدفع آخراً إلى الهامش، ويرافق هذا الدفع "جمهورٌ فلسفي" يقرأ، يساند ويتبنى النظرية الفلسفية "المتفوِّقة" فيشتغل بها نفرٌ غير قليل في مقاربـــة مواضيعه على اختلاف مصادرها الثقافية وأصولها التراثية، ويقـــوم بسحب توظيفها في النصوص الفلسفية على الخطابات المجاورة كالسياسة والفن والدين..، ويُقِيْم من ذلك كله حلولاً ممكنة لمشكلات الواقع ويشيِّد بها مثال الحقيقة في تلك الخطابات.

لا بـــد أن تكـــون القراءة والمساندة والتبنِّي ومن بعدها الاشتغال والتوظيف والسحب والتشييد، من مقومات الخطاب الفلسفي ودلائل "قـــوته" وحـــيازته علـــى جدارة التفلسف أكثر من "قوة" المرتكزات "الموضـــوعية" التي راهن هذا الخطاب على تشييدها انطلاقاً من نتائج البحث في العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة كالرياضيات والفيزياء.

ولأنَّ الأمر صار كذلك، فإن مبررات الفلسفة، كضرورة بالنسبة للحـــياة الاجتماعية والمسيرة العملية، هي مبررات المطالب الاجتماعية نفـــسها الـــتي تجتمع فيها، بصفة غير قابلة للذوبان أو الانفصال، أبعادٌ إنـــسانية جمالية وأخلاقية ودينية..، لكن عملية التبرير هذه تكون أكثر صـــعوبة وتعقداً عندما يتعلق الأمر بصراع فلسفي داخلي، أي بالدفاع عن مثال الحقيقة الذي تقدّمه كل نظرية فلسفية وتبيِّن صلاحيته كمثال نظـــري لحل مشكلات المجتمع والسياسة والأخلاق..، وبهذا اتضح أن قـــيمة النظـــرية الفلسفية ليست في قيمة الموضوع، بل في قوة تبريرها لطرحها له.

المصادر والمراجع

I - المراجع العربية:

- ابـــن رشد أبو الوليد، "نص تلخيص منطق أرسطو، كتاب طوبيقي وسوفـــسطيقي أو كتاب الجدل والمغالطة"، تحقيق: جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1992.
- أفلاطون، "في السفسطائيين والتربية (محاورة بروتاغوراس)"، ترجمة: عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001.
- بارت رولان، "هسهسة اللغة"، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب - سورية، ط 1، 1999.
- بلـــيث هينريش، "البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص"، ترجمة: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت 1999.
- الجـــرجاني عـــبد القاهر، "أسرار البلاغة في علم البيان"، دار الفكر العربـــي، بيروت، ط 1، 1999.
- دايـــك فان، "علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات"، ترجمة: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2001.
- دايـــك فان، "النص والسياق، استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي"، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، بيروت 2000.
- دولـــوز جيل، فيليكس غتاري، "ما هي الفلسفة؟"، ترجمة: جورج سعد، دار عويدات الدولية، بيروت، باريس، ط 1، 1993.

■ دريدا جاك، "مواقع: حوارات"، ترجمة: فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 1992.
■ دريـــدا جـــاك، "الكـــتابة والاختلاف"، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 1988.
■ هوســـرل إدمـــوند، "الفلسفة علماً دقيقاً"، ترجمة: محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1، 2002.
■ هيدغـــر مـــارتن، "التقنية، الحقيقية، الوجود"، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الدار البيضاء، ط 1، 1995.
■ هـــيغل وليام فريدريك، "محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول مـــنظومة الفلـــسفة وتاريخها"، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 2002.
■ الـــزاوي الحـــسين، "الفلسفة الواصفة، مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر"، مركز الكتاب للنشر، القاهرة 2002.
■ لايكـــوف جـــورج، مارك جونسن، "الاستعارات التي نحيا بها"، تـــرجمة: عبد المجيد جحفة، دار طوبقال، الدار البيضاء – المغرب، ط 1، 1996.
■ مارتـــان روبير، "في سبيل منطق للمعنى"، ترجمة: الطيب البكوش، صالح الماجري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2006.
■ مكدونـــيل ديان، "مقدمة في نظريات الخطاب"، ترجمة: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط 1، 2001.
■ نيتشه فريدريك، "إنسان مفرط في إنسانيته"، ترجمة: محمد الناجي، إفريقيا، الشرق، الدار البيضاء – المغرب، 1998.

■ نيتـــشه فـــريدريك، "العلم المرح"، ترجمة وتقديم: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط 1، 1993.
■ عمـــارة ناصـــر، "اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربـــي الإسلامي"، الدار العربية للعلوم، الاختلاف، دار الفارابـــي، بيروت 2007.
■ الفارابـــي أبـــي نصر، "إحصاء العلوم"، تحقيق: عثمان محمد أمين، مكتبة الخانجي، مصر 1931.
■ فتغنـــشتاين لودفيك، "تحقيقات فلسفية"، ترجمة: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007.
■ ربول آن، موشلار جاك، "التداولية اليوم: علم جديد في التواصل"، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2003.
■ ريكـــور بـــول، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد بـــرادة وحـــسان بورقـــية، عـــين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، مصر، ط 1، 2001.
■ ريكـــور بول، "البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا"، ترجمة: مصطفى النحال، ضمن: مجلة فكر ونقد، عدد 16 فبراير، الرباط 1999.
■ ســـيرل جون، "العقل واللغة والمجتمع، الفلسفة في العالم الواقعي"، ترجمة: سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم، الاختلاف، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، ط 1، 2006.
■ الخوارزمـــي الكاتب، "مفاتيح العلوم "، دار المناهل، بيروت، ط 1، 1991.
■ غادمير هانس جورج، "بداية الفلسفة"، ترجمة: علي حاكم صالح، حسن ناظم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط 1، 2002.

■ غـــادمير هـــانس جـــورج، "فلـــسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهـــداف"، تـــرجمة: محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربـــي، الدار العربية للعلوم، ط 2، 2006.
■ غورفيـــتش جـــورج، "الأطر الاجتماعية للمعرفة"، ترجمة: خليل أحمـــد خلـــيل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981.

II – المراجع بالفرنسية:

■ Aristote, “La Poétique”, trad. Roselyne Dupont, Roc et Jean Lallot, Seuil, Paris, 1980.
■ Austin John Langshaw, “Quand dire c'est faire”, trad. Gilles lane, Seuil, Paris, 1970.
■ Blanché Robert, “Le Raisonnement”, PUF, Paris, 1977, p. 221
■ Bonhomme Marc, “Les figures clés du discours”, Seuil, Paris, 1998.
■ Boutot Alain, “La logique et l'ontologie”, *in*: Revue Philosophique, éd., PUF, Paris, no. 04, 1998.
■ Breton Philipe, “L'argumentation dans la communication”, éd., Casbah, Alger, 1998.
■ Cassirer Ernest, “Le système symbolique et sa place dans le système de la philosophie”, *in*: “Néokantismes et théorie de la connaissance”, éd., J. Vrin, Paris, 2000.
■ Cassirer Ernest, “La philosophie des formes symboliques”, 2, la pensé mythique trad. Jean Lacoste, éd., Minuit, Paris, 1972.
■ Cassirer Ernest, “Logique des sciences de la culture”, traduit de l'allemand par Jean carro, les éditions de cerf, Paris, 1991.
■ Charles Michel, “Rhétorique de la lecture”, Seuil, coll. poétique, Paris, 1977.

- Cohen Jean, “Structure du langage poétique”, éd., Flammarion, Paris, 1966.
- Derrida Jaques, “Marges de la philosophie”, éd., Minuit, Paris, 1972.

- Derrida Jaques, “Marges de la philosophie”, éd., Minuit, Paris, 1972.

- Ducrot Oswald, “Les échelles argumentatives”, éd., Minuit, Paris, 1980.
- Ducrot Oswald, “Logique structure, énonciation, lectures sur le langage”, éd., Minuit, Paris, 1989.
- Ducrot Oswald, “Dire et ne pas dire, Principes de sémantique linguistique”, éd., Hermann, Paris, 1991.
- Ducrot Oswald, Jean-Claude Anscombre, “L'argumentation dans la langue”, éd., Mardaga, Hayen/Sprimont, Belgique, 1997.
- Ducrot Oswald, “La preuve et le dire”, éd., Mame, Paris, 1973.
- Ducrot Oswald, “Le dire et le dit”, éd., Minuit, Paris, 1984.
- Ducrot Oswald, Tzvetant Todorov, “Dictionnaire encyclopédique de sciences du langage”, Seuil, Paris, 1972.
- Gadamer Hans Georges, “Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique”, trad. Pierre Fruchon, éd., Seuil, Paris, 1996.
- Gadamer Hans Georges, “L'art de comprendre, écrits I: Herméneutique et tradition philosophique”, trad. Pierre Fruchon, aubier, Paris, 1982.
- Granger Gilles Gaston, “Pour la connaissance philosophique”, éd., Odile Jacob, Paris, 1988.
- Guiraud Pierre et Kuentz Pierre, “La stylistique”, éd., Klinckseick, Paris, 1978.
- Guiraud Pierre, “La stylistique”, éd., PUF, coll. Que sais-je?, Paris, 1979.

- Habermas Jürgen, “Logique des sciences sociales et autres essais”, trad. Rainer Rochlitz, PUF, Paris, 1987.
- Heidegger Martin, “Le Principe de raison”, trad. André Préau, Gallimard, Paris, 1962.
- Heidegger Martin, “L'être et le temps”, trad. Rudolf boehens et Alphonse de waclhens, Gallimard, Paris, 1964.
- Hyppolite Jean, “Logique et existence”, PUF, Paris, 1961.
- Jankovic Zoran, “Au-delà du signe: Gadamer et Derrida: le dépassement herméneutique et déconstructive du Dasein?”, L'Harmattan, Paris, 2003.
- Kuhn Tomas S, “La structure des révolutions scientifiques”, trad. Laure Mayer, Flammarion, Paris, 1983.
- Lendrevie Jaques, Arnauld de baynast, “Théories et pratiques de la communication: ‘Publicitor’”, éd., “Dalloz”, Paris, 2004.
- Lipps Hans, “Recherches pour une logique Herméneutique”, trad. Stefan Kristensen, librairie philosophique J.Vrain, Paris, 2004.
- Marietti Angèle Kremer, “Nietzsche et rhétorique”, PUF, Paris, 1992.
- Merleau-Ponty Maurice, “Les aventures de la dialectique”, éd., Gallimard, Paris, 1955.
- Meyer Michel, “Qu'est ce que l'augmentation?”, Librairie philosophique, J. Vrain, Paris, 2005.
- Molinié Georges, “Dictionnaire de Rhétorique”, éd., Librairie générale française, Paris, 1992.
- Mounin Georges, “Clefs pour la linguistique”, éditions Seghers, Paris, 1971.
- Nadeau Robert, “Vocabulaire technique et analytique de l'épistémologie”, PUF, Paris, 1999.
- Noille-Clauzade Christine, “La Rhétorique et l'étude des

textes", éd., Marketing S.A, Paris, 1999.

- Oléron Pierre, "L'argumentation", coll. Que sais-je?, PUF, Paris, 1983.
- Perelman Chaïm, L, Olbrechts-Tyteca, "Rhétorique et Philosophie: Pour une théorie de l'argumentation", éd., PUF, Paris, 1952.
- Perelman Chaïm, "L'empire Rhétorique: rhétorique et argumentation", J. Vrin, Paris, 1977.
- Perelman Chaïm, Olbrechts Tyteca, "La Nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation", t. 1, éd., P.U.F, Paris, 1958.
- Platon, "Protagoras ou les sophistes, Gorgias ou sur la rhétorique", trad. Du grec, lion Robin, Gallimard, Paris, 1980.
- Reboul Oliver, "Introduction à la rhétorique", éd., PUF, Paris, 1998.
- Rey-Debore Josette, "Le métalangage", éd., Armand Colin, Paris, 1997.
- Ricœur Paul, "Soi même comme un autre", éd., Seuil, Paris, 1990.
- Ricœur Paul, "La métaphore vive", Seuil, Paris, 1975.
- Rossi Jean-Gérard, "La philosophie Analytique", L'Harmattan, Paris, 2002.
- Ruby Lionel, "La pensée logique", trad. Paul Aimee, Daramat, J.B Lippincott company, Philadelphia, New York, 1972.
- Russ Jacqueline, "Dictionnaire de philosophie", éd., Bordas, Paris, 1991.
- Searle John, "Sens et expression, études de théorie des actes du langage", trad. Joëlle Proust, Minuit, Paris, 1982.
- Vannier Gilles, "Amour du peuple et Amour de la philosophie", *in*: "Analyse et réflexions sur Platon,

Gorgias", copyright, Paris, 1994.